Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları No : 498

SİYASAL DÜŞÜNCELER TARİHİ

tarihöncesinde ilkçağda ortaçağda ve yeniçağda toplum ve siyasal düşünüş

Alâeddin Şenel

Ankara, 1982

Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları No : 498

SİYASAL DÜŞÜNCELER TARİHİ

tarihöncesinde ilkçağda ortaçağda ve yeniçağda toplum ve siyasal düşünüş

Alâeddin Şenel

Sevinç Matbaası - Ankara, 1982

Alâeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi,*
Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve
Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş,
Ankara, 1982, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 463 s.

Önsöz

Geleneği izleyerek ben de, önsözde, kitabın oluşumunun öyküsünü anlatacağım; açıklarımı kapatmaya yapılabilecek eleştirilere karşı kendimi önceden savunmaya çalışacağım; yapıtın günışığına çıkmasına yardımcı olanlara teşekkür borcumu ödeyeceğim.

1966-1967 öğretim yılında, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde, «Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne» doktora tezimi hazırlarken, kürsümüzün o zamanki doçentlerinden Şerif Mardin, «Kamu Hukuku ve Devlet Teorileri» dersinin Eski Yunan siyasal düşünüşüyle ilgili bölümlerini, gözetimi altında, bana verdirmek inceliğini gösterdi. Bu derslerin 1967 yılında basılan (SBF, 407 s.) teksirini ve bu teksirin *Eski Yunanda Siyasal Düşünüş* (Ankara, 1968, SBF Yayını, 307 s.) adıyla basılan ders kitabına dönüşmesini, Şerif Mardin'e borçluyum; aynı zamanda daha doktorasını tamamlamamış bir asistanın teksirinin ders kitabı olarak basılması olanağını sağlayacak derecede demokratik bir bilimsel kurum olan SBF'ye borçluyum.

1972-1973 öğretim yılında, bu kez tek başıma üstlendiğim «Kamu Hukuku ve Devlet Teorileri» dersleri sonunda, ders notlarımı, yazılı tarih öncesinden tutturup, Eski Yunan'dan yeniçağın başına dek getirerek, «Yazılı Tarih Öncesinde İlkçağda ve Ortaçağda Devlet ve Siyasal Düşünüş» (SBF, 580 s.) başlıklı teksirimde somutlaştırabildim.

1973-1974 öğretim yılında, bu ders notlarımı «Yeniçağda Devlet ve Siyasal Düşünüş» (SBF, 159 s.) teksiri ile tamamlama olanağı bulabildim.

1977-1978 öğretim yılında, adı «Kamu Hukuku ve Devlet Teorileri» iken «Siyasal Düşünceler Tarihi» olarak değiştirilmiş olan derste «Yazılı Tarih Öncesinde İlkçağda ve Ortaçağda Devlet ve Siyasal Düşünüş» teksirimle «Yeniçağda Devlet ve Siyasal Düşünüş» teksirimi kısaltıp birleştirerek, «İlkçağda, Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal düşünüş» (SBF. 620 s.) adıyla yeniden teksir ettirdim.

1980-1981 öğretim yılında, «İlkel Topluluktan Uygar Topluma Geçiş Aşamasında Ekonomik Toplumsal Düşünsel Yapıların Etkileşimi» başlıklı doçentlik tezimi verdiğim yılda, «İlkçağda, Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş» adlı teksirimin ilkel toplulukla ilgili birinci bölümünün, doçentlik tezimin kazandırdığı bilgilerle gözden geçirilip genişletilmesiyle, ona Eski Yunan öncesi ve çağdaşı toplumların ekonomik, toplumsal, siyasal gelişmelerinin ve siyasal düşünüşlerinin eklenmesiyle, Bizans toplumunun ve siyasal düşünüşünün çok özet olarak katılmasıyla;

buna karşılık öteki bölümlerde yer yer özetlemelere gidilip kısaltmaların yapılmasıyla, iki yıl sonra elinizdeki ders kitabına dönüşmüş olan «Siyasal Düşünceler Tarihi» (Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş) teksirim (SBF, 452 s.) ortaya çıktı.

Bu teksirimle, siyasal düşünceler tarihi ders notlarımı Fransız Devrimi'ne dek getirmiş oldum. Siyasal düşünceler tarihi, A.Ü. SBF'de II. sınıfta «Kamu Hukuku ve Devlet Teorileri» dersinde Fransız Devrimi'ne kadar getiriliyor, oradan yirminci yüzyıla dek olan bölümü IV. sınıfta «Siyasi Fikirler Tarihi» dersinde veriliyordu. II. sınıftaki «Kamu Hukuku ve Devlet Teorileri» dersinin adı «Siyasal Düşünceler Tarihi» olarak değiştirildikten sonra, IV. sınıftaki «Siyasal Fikirler Tarihi» dersinin adı da «Çağdaş Siyasal Akımlar» yapıldı. Daha doğrusu «Siyasi Fikirler Tarihi» yanında seçimlik ders olarak konan «Çağdaş Siyasal Akımlar» dersi, Fransız Devrimi sonrası siyasal düşüncelerini de kapsayacak biçimde okutulmaya başlandı. Bu değişiklik, siyasal düşüncelerin 18. yüzyıldan sonra belli «siyasal akımlar» içinde geliştirilmeye başlanışı olgusuna uygun düşüyordu.

Siyasal düşünceler ders notlarımın Fransız Devrimi'nden sonrasını, 1971-1972 öğretim yılında «Siyasi Fikirler Tarihi» dersi için kaleme almaya başlayıp, 1976-1977 öğretim yılında tamamlayarak, «Siyasi Fikirler Tarihi» adı (Liberalizm, Anarşizm, Sendikalizm, Sosyalizm, Faşizm, Nazizm altbaşlığı) ile (SBF, 534 s.) teksir ettirdim. Bu ders notlarını daha geliştiremediğim gibi, elinizdeki *Siyasal Düşünceler Tarihi* kitabıma da katmadım; dolayısıyla kitap Fransız Devrimi'nin eşiğinde (Rousseau ile) sona ermektedir.

Aslında bu kitabıma temel olan ders notlarımı da yeterince ve dilediğimce geliştirebilmiş değilim. Sayfaları gittikçe artan ders notlarımı ne kadar özetlersem özetleyeyim, özetlemekle kazandığım sayfaları yeni düşünceler ve yeni konular ekleyerek kullandığımdan, her iki üç yılda bir yeniden teksir ettirmenin güçlükleri ve 2547 sayılı Yükseköğretim Kanunu'nun getirdiği belirsizlikler karşısında üzerinde birkaç yıl daha çalışmadan bastırmak zorunda kaldım. Dolayısıyla geliştirilmesi, ister istemez, öğrencilerimden, meslektaşlarımdan ve öteki okuyucularımdan beklediğim uyarı ve düzeltmelerin yardımıyla bundan sonraki baskısına kaldı.

Kitabın buraya dek anlattığım daha çok biçimsel öyküsü yanı sıra içeriğine ilişkin öyküsünden ve sorunlarından da söz etmeliyim. Herşeyden önce bu kitap SBF. II. sınıf «Siyasal Düşünceler Tarihi» derslerinde oluşmuştur ve bu kurumun, bu sınıfın öğrencilerinin gereksinimlerini karşılamayı amaçlamaktadır. Bu yüzden ders ve teksir dili (kitap diline pek uygun düşmese de) korunmaya çalışılmıştır. Konular A.Ü. SBF'de okutulan (ve okutulmayan) dersler göz önüne alınarak düzenlenmiştir.

Öte yandan «Siyasal Düşünceler Tarihi» gibi genel bir ad taşıdığı halde, Yunan öncesi ve çağdaşı Doğu toplumlarının düşünüşüne kısaca değinilmekten öte, Doğu, özellikle Türk ve İslam siyasal düşünüşü dışarıda bırakılmıştır. Bunun nedeni bu düşüncelere, siyasal düşünceler tarihi içine almaya değecek kadar önem vermememiz değil, tam tersine, özel bir önem

vermemizdir. Gerçekten, bu düşünceler, daha çok Batı ağırlıklı siyasal düşünceler tarihi içine sıkıştırılmak yerine, SBF III. sınıfta verilen «Türk-İslam Düşünce Tarihi» dersinde işlenmektedir. Böylece bağımsız bir ders olarak geliştirildikten sonra siyasal düşünceler tarihi içine, onun gelişmiş bir bölümü olarak alınabileceği görüşündeyim. Bizans düşünüşüne ise şöyle bir değinilmiştir. Ona da (lisansüstü kur ve seminerlerinde geliştirildikten sonra) çok daha geniş bir yer ayrılmalıdır.

Bu kitapta önce her çağın, her toplumun ekonomik, toplumsal, siyasal gelişmeleri özetlendikten sonra siyasal düşüncelerine girilmektedir. Lise-lerimizde verilen daha çok «askeri tarih» niteliği taşıyan tarih bilgilerine dayanılarak düşünceler tarihinin incelenmesi; toplumların daha çok ekonomik, toplumsal, siyasal, kültürel sorunlarıyla ilgili siyasal düşüncelerin kavranması olanaklı görülmediğinden bu yola gidilmiştir. SBF'de 1982-1983 öğretim yılında yürürlüğe konacak olan yeni yönetmelik ile, okutulmakta olan «İktisat Tarihi» yerine konan «Ekonomik ve Sosyal Tarih», İnsanlık Tarihi», «Uygarlık Tarihi», gibi dersler geliştirildikçe, siyasal düşünceler tarihinin üzerine kurulacağı genel tarih bilgisi gereksinimi azalacaktır. O zaman siyasal düşünceler tarihi derslerinde ekonomik, toplumsal, siyasal tarih konularına daha az yer verilmesi beklenebilir.

Dipnotu, bu kitabın içerikle ilgili bir başka sorunu oldu. Bir ders kitabında dipnotlarının öğrencinin dikkatini bölmesinden kaçınmak için ve ne yalan söyleyeyim, aynı zamanda ders teksirlerinde dipnotu kullanmama alışkanlığının bir uzantısı olarak, alıntıları sınırlı tutup, kaynakları metin içinde verme yolunu seçtim. O zaman da bu kitap, bilimsel araştırma yaparken ilk kaynaklara ulaşmak isteyen kimselerin bu amaçlarına yeterince hizmet edebilecek bir kitap olmaktan çıktı. Bu kitapta yararlanılan, sözü edilen ve sayfa numarası verilmeyen kaynakların, özetlerin ve alıntıların bir bölümünün adları ve sayfa numaraları, *Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne* (Ankara, 1970, SBF) doktora tezimle, bu yıl basım programına alınan «İlkel Topluluktan Uygar Topluma Geçiş Aşamasında Ekonomik Toplumsal Düşünsel Yapıların Etkileşimi» adlı doçentlik tezimden (sonlarına eklenen ayrıntılı dizinlerinden yararlanılarak) bulunabilir.

Gene bir ders kitabını fazla ağırlaştırmamak için, ekonomik ve toplumsal olaylar ve siyasal düşünürler hakkında çeşitli yorumları vermekten çok benimsediğim yorumları ya da kendi yorumlarımı koydum. Bilimsel çalışma yapmak isteyen okuyucu kitabın bu özelliğini (ya da özürünü) de bilmeli, öğrenciler ise, hemen her konuda bu kitapta yapılan yorum ve değerlendirmelerden farklı ve çeşitli (ve birçoğu buradakilerden daha geçerli) yorumların ve değerlendirmelerin bulunduğunu akıldan çıkarmayıp, gerekli gördüklerinde «yararlanılacak kaynaklar» başlığı altında verilen (ve verilmeyen) öteki kaynaklara başvurmalıdırlar.

Çok büyük bir bölümü yabancı dilli kaynaklardan yararlanamayan lisans öğrencileri için hazırlanmış bir ders kitabında yararlanılacak kaynaklar listesini yabancı dilden yapıtlarla doldurmaktan kaçındım. Ancak bu

kitapta geniş çapta yararlanılan ve Türkçe çevirilerde ve yapıtlarda bulunmayan yabancı dilden kaynakları, İngilizce bilen öğrencilerin gerektiğinde bakabilmeleri için, olabildiğince sınırlı tutmaya çalışarak kaynaklar listesine ekledim.

Bu ders kitabının (hiç değilse bu biçimiyle) gerçekleşmesini Doç. Dr. Mete Tunçay'a borçluyum. Onun Türkçe siyasal düşünceler öğretimine katkıları sayılamayacak kadar çoktur. Mete Tunçay daha çok yakın tarihimizle ilgili araştırmalarıyla tanınır. Ama, yetkinlikçi tutumundan dolayı, yalnız kendisinin değil, herhangi bir başka Türk yazarının da bir siyasal düşünceler tarihi yazabilmesi için en az yirmi yıl daha çalışılması gerektiği yolundaki düşüncesinden dolayı bir siyasal düşünceler tarihi kitabı yazmamış olmakla birlikte, yıllardır böyle bir kitabın yazılabilmesinin temellerini, siyasal düşünürlerden, siyasal düşünceler tarihçilerinden yaptığı ve yaptırdığı çevirilerle, ilk kaynaklardan yaptığı derlemelerle sistemli bir biçimde döşemektedir. Mete Tunçay'ın bu katkıları olmasaydı kitabım (örneğin alıntılarım) çok daha yoksul olacaktı. Bu kitabın, (o da varsa) erdemlerinin bir bölümünü Mete Tunçay'a borçluyum; ama yoksulluğunun, kusurlarının tümü benim.

Ankara
Haziran 1982

İÇİNDEKİLER

Önsöz III
İçindekiler VII
Yararlanılacak Kaynaklar XXV
A. Yardımcı Kaynaklar XXVI
a. Kitaplar XXVII
b. Makaleler .. XXVIII
B. Ana Kaynaklar XXIX
a. Kitaplar XXIX
b. Makaleler XXXI
C. Düşünürlerin Türkçe'ye Çevrilmiş Yapıtları XXXV
D. İngilizce Kaynaklar XXXVIII
a. Yardımcı Kaynaklar XXXVIII
b. Ana Kaynaklar XXXIX
c. Düşünürlerin Yapıtları XXXIX
I. İLKEL TOPLULUK VE DÜŞÜNÜŞ 3
1. İLKEL TOPLULUK DÖNEMİNDE
İNSANLIK TARİHİNİN ANA ÇİZGİLERİ ... 3
A. Biyolojik Evrimden Toplumsal Evrime 4
B. Eskitaş Çağında İnsanın Yaşamı 8
a. Toplayıcılık ve Sürü Yaşamı 8
b. Avcılığın Başlaması ve I. Toplumsal İşbölümü 9
c. Uzman Avcılık ve Klan Toplumuna Geçiş 13
C. Ortataş Çağında İnsanın Yaşamı 15
a. Yabanıl Tahıl Devşiriciliğinin Önemi 15
b. İlkel Toplulukların Durağanlığının Nedeni 16
D. Yenitaş Çağında İnsanın Yaşamı 17
a. Bitkilerin Evcilleştirilmesi ve Üretimin Başlaması 18
b. Hayvanların Evcilleştirilmesi ve 2. Toplumsal İşbölümü 19
c. Yenitaş Çağı Çiftçi Topluluklarının Yapısı ... 21
d. Toplumsal Artı Üretme Gizilgücü 22
e. Yenitaş Çağı Çoban Topluluklarının Yapısı 23
2. İLKEL TOPLULUĞUN DÜŞÜNÜŞ BİÇİMİ ... 25
A. Eskitaş Çağında İnsanın Düşünüşü 26
a. Somut Düşünüş İdi 26
b. Analojik Düşünüş İdi ... 27
c. Sihirsel Düşünüş İdi 30
B. Ortataş Çağında İnsanın Düşünüşü 33
a. Sorun Çözücü Düşünüş Oldu 33
b. Totemci Düşünüş Oldu 33
C. Yenitaş Çağında İnsanın Düşünüşü 34
a. Düşüncenin Odağı İnsan Olur 34
b. İnsanın Yaşamı Bitkilerin Yaşamına Benzetilir 35
c. Kadınlar Düşüncede Saygınlık Kazanırlar 36
d. Dinsel Düşünüş Belirmeye Başlar 37
e. Sihirsel Düşünüşten Dinsel Düşünüşe Geçiş Düşünüşüdür 37

II. UYGAR TOPLUM VE SİYASAL DÜŞÜNÜŞ ... 39

1. İLKEL TOPLULUKTAN UYGAR TOPLUMA GEÇİŞ ... 39

A. İlk Uygar Toplumun Doğuşu ... 39

a. Çobanların Çiftçiler Üzerine Çöreklenmesiyle ... 40
b. Özel Çevresel Koşullarda ... 41
c. İlk Uygar Toplum ... 42
d. Kentin ve Kent Devletlerinin Ortaya Çıkışı ... 44

B. Üçüncü Toplumsal İşbölümü ... 45

a. Tarım - Sanayi Farklılaşması ... 45
b. Kafa - Kol İşbölümü ... 46
c. Toplumsal Artının Önemi ve İşlevi ... 48
Şekil 1: Toplumsal Artı Sarmalı ... 50

2. UYGARLIĞIN YAYILMASI ... 50

A. Kent Devletinde İç Gelişmeler ... 50

B. Uygarlığın Ticari ve Düşünsel Etkilemeyle Yayılışı 52

C. Uygarlığın Savaş Teknolojisindeki Gelişmelerle Yayılışı 52

a. Tunç Çağı Savaş Teknolojisi ... 53
b. Demir Çağı Savaş Teknolojisi ... 56

D. Uygarlığın Üretim Teknolojisindeki Gelişmelerle Yayılışı ... 57

a. Uygarlığın Saban İle Kuru Tarım Bölgelerine Yayılışı 58
b. Uygarlığın Deniz Ticaretiyle Kıyı Bölgelerine Yayılışı 58

E. Uygarlığın Etkisiyle Göçebe Topluluklarda Toplumsal ve Siyasal Farklılaşma Eğilimleri ... 58

3. YUNAN ÖNCESİ UYGARLIKLARDA TOPLUMSAL SİYASAL GELİŞMELER ... 59

A. Mezopotamya'da Toplumsal ve Siyasal Gelişmeler ... 60

a. Sümer'de Toplumsal ve Siyasal Gelişmeler 60
b. Babil'de Toplumsal ve Siyasal Gelişmeler ... 61
c. Asur'da Toplumsal ve Siyasal Gelişmeler ... 64
d. Anadolu'da (Hititler'de) Toplumsal Siyasal Gelişmeler ... 65

B. Mısır'da Toplumsal ve Siyasal Gelişmeler ... 67

C. Girit'te Toplumsal ve Siyasal Gelişmeler ... 70

4. YUNAN ÖNCESİ UYGARLIKLARDA DİNSEL VE SİYASAL DÜŞÜNÜŞ ... 72

A. İlk Uygarlıklarda Düşünüş ... 72
a. Tarımcı Uygar Toplumların Dinsel Dünya Görüşü ... 72
b. Dinsel Düşünüşün İdeolojik Öğeleri 74
Mezopotamya'dan Dinsel - İdeolojik Düşünüş Örnekleri 75
Mısır'dan Dinsel - İdeolojik Düşünüş Örnekleri 80

B. İlk Uygarlıklarda Siyasal Düşünüş 81

a. Mezopotamya'dan Siyasal Düşünüş Örnekleri ... 82

«Sümer Kralları Listesi»ndeki Siyasal Düşünüş 82
Gılgamış Destanı'ndaki Siyasal Düşünüş 83
Urukagina Reformları'ndaki Siyasal Düşünüş 87
«Sargon'un Kronikleri»ndeki Siyasal Düşünüş 88
Mezopotamya Yasa Derlemelerindeki Siyasal Düşünüş 89
Aşağı Tabakadan Bir Mezopotamyalının Siyasal Düşünüşü 91

b. Mısır'dan Siyasal Düşünüş Örnekleri 91

Tanrı Kral İnancındaki Siyasal Düşünüş ... 91
Tutmosis'in Söylevindeki Siyasal Öğütler 94
Ptah - Hotep'in Öğütlerindeki Siyasal Düşünüş Örnekleri 94
Khati'nin Öğütlerinde Siyasal Düşünüş Örnekleri 94
Amen'in Sorgusu'nda Siyasal Düşünüş Örnekleri ... 94
Bilge İpuver'in Feryadındaki Siyasal Düşünceler 95
Nutukçu Çiftçinin Dilekçesindeki Siyasal Düşünceler 96

c. Anadolu'dan (Hititler'den) Siyasal Düşünüş Örnekleri ... 96

5. YUNAN'IN ÇAĞDAŞI UYGARLIKLARDA TOPLUMSAL SİYASAL GELİŞMELER 98

A. İran'da Toplumsal ve Siyasal Gelişmeler ... 98

a. Hint - Avrupa Halkları 98
b. Medler ve Persler 99
c. Pers İmparatorluk Yöntemleri 99
Süvari Savaş Teknolojisi ve Posta Sistemi 99
Hoşgörü Politikası ve Satraplık Sistemi ... 99
Hassa Ordusu 100
Kiralık Barbar Orduları 100
Pers Monarşisi ve Bürokratik Denetim ... 100
İmparatorluğa Akan Toplumsal Artı Seli 101
Ağır Piyade Teknolojisi ve İmparatorluğun Yıkılışı ... 101

B. Hindistan'da Toplumsal ve Siyasal Gelişmeler 101

a. İndüs Uygarlığı Kalıtı 101
b. Karanlık Çağ - Kahramanlık Çağı ... 102
c. Ganj Uygarlığı 103
Kast Düzeninin Kökeni Sorunu ... 103
Demir Çağı Monarşileri 104
Kast Düzeni ve Varna Öğretisi 104

C. Çin'de Toplumsal ve Siyasal Gelişmeler 105

a. Yenitaş Çağı Toplulukları 105
b. Tunç Savaş Arabalıların Akını ve Şang Hanedanı 105
c. Çu Hanedanı ve Feodal İmparatorluk Düzeni 106
d. Han Hanedanı ve İmparatorluk Bürokrasisi 107

D. İbraniler'de Toplumsal ve Dinsel Gelişmeler 107

a. Sami Toplulukları 107
b. İbraniler'in Uygarlık ve Tektanrıcılık Serüvenleri 108

Çölde Göçebelik ... 108
Mısır Konukluğu ... 108
Mısır'dan «Çıkış»... 108
Konfederasyon Tanrısı Yehova ve Yerleşme İdeolojisi 109
Konfederasyon Tanrılığından En Güçlü Tanrılığa 109
Peygamber Kral Çatışması ve Krallığın Kuruluşu 109
Yerleşme ve Uygarlaşmanın Yarattığı Sorunlar 110
Babil Sürgünleri 111
En Güçlü Tanrılıktan Tektanrılığa 111
Baştanrıcılıktan Tektanrıcılığa 111

6. YUNAN'IN ÇAĞDAŞI UYGARLIKLARDA DİNSEL VE SİYASAL DÜŞÜNÜŞ ... 112

A. İran'da Dinsel ve Siyasal Düşünüş ... 112

a. Hint - Avrupa ve Ortadoğu İnançlarının Karışması ... 112
b. Zoroastercilik 113

Zoroastercilik Soyluların ve Kralların Diniydi 113
Zoroastercilik İyilik Kötülük Güçlerinin Evrensel Savaşı İnancına Dayanıyordu 113
Zoroastercilik Budünyacı Değerleri Savunuyordu 114
İyi Yönetimle İlgili Düşünceleri Eşitsizlikçiydi ... 115
Zoroastercilik Kitlelere Yayılamadı 115
Zoroastercilik Kozmopolit Ortadoğu Dünyasına Uygun Bir İdeolojiydi 115
Zoroastercilik Tektanrıcılığı Etkiledi 116

c. Pers Yasallık Mitosu 116

B. Hindistan'da Dinsel ve Siyasal Düşünüş 117

a. Budünyacı Hint - Avrupa İnançları 117
b. Brahmacılık 117

Kast Düzeni ve Varna Öğretisi 118
Reenkarnasyon Öğretisi ve Toplumsal Adalet Kavramı 118
Hem Maddeci Hem Ruhçu Bir İnanç Düzeni ... 119
Din Adamlarının Tanrıların Önüne Geçirilişleri ... 120

c. Upanishadlar ve Dünyadan Kaçış 120
d. Hinduizm = Brahmacı Yol + Upanishadcı Yol ... 121
e. Budizm ve Orta Yol ... 121

C. Çin'de Dinsel ve Siyasal Düşünüş ... 123

a. Şanglar'ın Tanrı Kral Kültü 123
b. Çu'ların Gök'ün Oğlu ve Yer - Gök İlişkileri Kuramı 124
c. Savaşan Devletler Döneminde İnanç Aşınması ve Yeni Düşüncelerin Doğuşu ... 125
d. Konfüçyüs ve Konfüçyüsçülük 126
Konfüçyüs'ün Yaşamı 127
Konfüçyüs'ün Düşünceleri : Soylular Değil Bilgeler Yönetsin 127

e. Lao Çe'nin Düşünceleri : Eşitsizlikçi Uygar Topluma Tepki 129

III. ESKİ YUNAN'DA VE ROMA'DA TOPLUM VE SİYASAL DÜŞÜNÜŞ 131

1 ESKİ YUNAN'DA TOPLUMSAL VE SİYASAL GELİŞMELER ... 131

A. Kahramanlık Çağında Toplumsal ve Düşünsel Gelişmeler ... 131

a. Mykene, Minos ve Ortadoğu Uygarlıkları Kalıtı 131
b. Dor Akınları ve Kahramanlık Çağı 132
Homeros Destanları 133
Homeros Destanlarında Yansıtılan Toplumsal Düzen 133
c. Kahramanlık Çağı'nın Düşünüşü ... 134

B. Kent Devletinin Kuruluşu ve Etkisi 136

C. Sparta'da Toplumsal Siyasal Düşünsel Gelişmeler 137

a. Toplumsal Sınıflar 137
b. Diarşi (Çift Kral Yönetimi) 138
c. Meclisler : Gerusia ve Apella 138
d. Egemen Sınıf İçi Komünist Yaşam 138
e. Sparta Siyasal Düşünüşü ... 140

D. Atina'da Toplumsal ve Siyasal Gelişmeler 140

a. Eski Krallık Dönemleri 140
b. Feodal Aristokrasi 140
Tahıl Tarımından Üzüm ve Zeytin Tarımına ... 141
Toprakların Yitirilişi ve Borç Köleliği 142
Sınıf Çatışmaları 142
c. Demokrasiye Varan Toplumsal ve Siyasal Gelişmeler 142
Solon'un Reformları 143
Toplumsal Sınıflar ... 143
Siyasal Kurumlar 144
Halk Meclisi (Ekklesia) 144
Dörtyüzler Meclisi 144
Yüksek Yönetici Memurlar 145
Heliaia Yani Halk Mahkemeleri 145
Peisistratos ve Halkçı Tiranlık Yönetimi 145
Kleisthenes'in Demokratik Reformları ... 146
Beşyüzler Meclisi 147
Başkomutan (Polemarkhos) 147
Ostrakimos Yani Çanak Çömlek Mahkemesi ... 197
Atina Demokrasisinin Altın Çağı 148
d. Pers Savaşları ve Sonrası ... 148
Peloponnesos Savaşları 149
Oligarşik ve Demokratik Devrimler 149
Yunan İç Savaşları 150
Şekil 2: Perikles Döneminde Atina Nüfusunun Dağılımı ... 151

2. ESKİ YUNAN'DA SİYASAL DÜŞÜNÜŞ 152

A. Mitolojik Düşünüşten Felsefi Düşünüşe Geçiş 152

a. Mitolojik Düşünüş 154
b. Felsefi Düşünüşe Geçiş 153

B. Felsefi Düşünüş 153

a. İonia Doğa Felsefesi 154
Herakleitos 157
Demokritos 157

b. Güney İtalya Din Felsefesi 158
Pythagoras ve Pythagorascılar ... 158
Pythagorascı Bilgeler Topluluğu ... 161
Pythagorascı Düşünüşün Etkileri 162

c. Yunan Yarımadası Genel Felsefe Sistemleri 162

C. Eski Yunan'ın Felsefe Okullarında Siyasal Düşünüş ... 162

a. Sofistler 163

Protagoras 164
Öteki Sofistler ... 166
Antiphon 166
Sofistlerin Etkileri 167

b. Sokrates 168

Sokrates'in Yaşamı 168
Sokrates'in Kişiliği 170
Sokrates'in Düşünceleri ... 170

c. Kynikler ... 172

Antisthenes 172
Diogenes 176
Kynik Düşünüşün Etkisi 177

d. Perikles ve Demokrasi Kuramı 177

e. Platon 179

Platon'un Yaşamı ... 179
Platon'un Yapıtları 181
Platon'un Genel Felsefesi 182
İdealar Öğretisi 183
Platon'un Siyaset Felsefesi 185

«Devlet» 186

İdeal Devlet ve Sınıfları 186
Koruyucular Sınıfı 188
Koruyucular İçin Komünist Yaşam 189
Kadın - Erkek Eşitliği ... 190
Filozof - Yönetici Kadrosu 191
Platon'un Adalet ve Eşitlik Anlayışı 191
Platon'da Kölelik Sorunu ... 192

«Devlet Adamı» 193

Kimler Yönetici Olmalı 193
Yönetimlerin Dolaşımı Kuramı 194
Şekil 3: Platon'da Yönetimlerin Dolaşımı Şeması 197
Yönetimlerin Sınıflandırılması 198
Şekil 4: Platon'da Yönetimlerin Sınıflandırılması Ş. 198

«Yasalar» 199

«Yasalar»daki Tarih ve Toplum Görüşü 200
«Yasalar»ın İkinci En İyi Yönetimi ... 202
«Yasalar»da Eşitlik ve Kölelik Sorunu 205
«Yasalar»da Aile, Kadınlar, Eğitim, Hukuk 206
İkinci En İyi Yönetimin Genel Değerlendirilmesi 206

Platon'un Etkisi 207

f. Aristoteles 207

Aristoteles'in Yaşamı 207
Aristoteles'in Mantık'ı 209
Aristoteles'in Metafiziği ... 210

Aristoteles'in Sıradüzenli Dünya Görüşü ... 213
Aristoteles'in Ahlâk Anlayışı 214

Aristoteles'in Toplum Felsefesi 214
Aristoteles'de Kadın-Erkek Eşitsizliği 215
Aristoteles'in Kölelik Kuramı 215

Aristoteles'in Siyaset Felsefesi ... 216
Aristoteles'in Mülkiyet Anlayışı 217
Aristoteles'in Vatandaşlık Anlayışı 218
Aristoteles'in Yönetimleri Sınıflandırması 219
Aristoteles'in Yönetimlerin Dolaşımı
ve Devrimler Kuramı 220
Şekil 5: Aristoteles'in Yönetimleri Sınıflandırması
ve Yönetimlerin Dolaşımı Şeması 222
Aristoteles'in Demokratik Düşünceleri ... 222
Aristoteles'de Yasa ve Yasaya Bağlı Yönetim Kuramı 223
Aristoteles'in Kurulabilir En İyi Yönetimi
ve Orta Sınıf 223
Aristoteles'in İdeal Devleti ... 224
Aristoteles'in Uluslararası Eşitsizlik Düşüncesi 225

Aristoteles Hangi Sınıfın Sözcüsüydü ... 226
Aristoteles'in Etkisi 226

g. Epikuros ve Epikuroscular 227

Epikuros 227
Epikuros'un Yaşamı 227
Epikuros'un Genel Felsefesi 227
Epikuros'un Siyaset Felsefesi... 228

h. Stoacılar 229

Zenon ve Stoanın Öteki Başkanları 229
Eski Orta ve Yeni Stoacı Düşünürler 230
Stoacıların Genel Felsefeleri 230
Stoacıların Ahlâk Felsefeleri 230
Stoacıların Siyaset Felsefeleri 230
Stoacı Düşünüşün Etkisi ... 233

6. İskenderiye Okulu 234

3. ROMA'DA EKONOMİK TOPLUMSAL VE SİYASAL GELİŞMELER ... 234

A. Roma Tarihinin Dönemleri ... 234

a. Krallık Öncesi Dönem (İ.Ö. 753 Öncesi) ... 235
b. Krallık Dönemi (İ.Ö. 753 - 509 Arası) ... 235
c. Cumhuriyet Dönemi (İ.Ö. 509 - 27 Arası) ... 236

Toplumsal Sınıflar ... 236
İç ve Dış Gelişmeler ... 237
Şekil 6: Roma'yı İmparatorluğa Dönüştüren Etmenler ... 238

d. İmparatorluk Dönemi (İ.Ö. 27 - İ.S. 476 Arası) ... 239

4. ROMA'DA SİYASAL DÜŞÜNÜŞ ... 239

a. Polybios ... 239
Polybios'un Yaşamı ... 240
Polybios'un Genel Felsefesi ... 240
Polybios'un Siyasal Düşünceleri 240

Polybios'da Yönetimlerin Dolaşımı Kuramı ... 241
Polybios'un Karma Anayasa Kuramı ... 242
Polybios'un Bir Siyasal İdeoloji Olarak Din Anlayışı 244

b. Cicero 244

Cicero'nun Yaşamı ... 244
Cicero'nun Yapıtları 245
Cicero'nun Genel Felsefesi ... 246
Cicero'nun Hukuk Felsefesi ve Doğal Hukuk Anlayışı 246
Cicero'nun Siyasal Düşünceleri 248

Cicero'nun Devlet Tanımı ... 248
Cicero'nun Çokluğun Tiranlığı Düşüncesi ... 249
Cicero'nun Karma Anayasa Anlayışı ... 249
Cicero'nun Emperyalizm Kuramı ... 250

c. Seneca 251

Seneca'nın Yaşamı ... 251
Seneca'nın Yapıtları 252
Seneca'nın Ahlâk Felsefesi ... 252
Seneca'nın Siyasal Düşünceleri... 253

Devletsiz Eşitlikçi Altınçağ ... 253
Evrensel ve Bölgesel Devlet 253
Politikadan Çekilip Felsefeye Dönme ... 254
Seneca'nın Kölelik Kavramı ... 255

IV. ORTAÇAĞDA TOPLUM VE SİYASAL DÜŞÜNÜŞ 259

1. ORTAÇAĞ BATI TOPLUMLARINDA EKONOMİK TOPLUMSAL VE SİYASAL GELİŞMELER 260

A. Feodal Topluma Geçiş 260

a. Feodal Düzenin Roma Toplumundaki Tohumları 260

Kolonların ve Kölelerin Serfleşmesi 261
Latifundiaların Malikânelere Dönüşmesi 262
Kentin Egemenliğinden Kırın Egemenliğine 263
Client - Patronus Sığınma İlişkisi 263

b. Feodal Düzenin Cermen Kabilelerindeki Kaynakları 263
«Comitatus» Çapul Birlikleri 264
Cermen Kabilelerinin Toplumsal Yapıları 264
Cermen Akınlarının Feodal Oluşuma Etkileri 265

c. Üretim ve Savaş Teknolojilerinin Feodal Düzene Etkisi 265
Ağır Sabanın Üretim Teknolojisine Girişi 265
Ağır Süvarilerin Savaş Teknolojisine Girişi 266

B. Feodal Örgütleniş 267

a. Himaye Sistemi 267
b. Feodal Düzenin Zümreleri 268

Serfler 268
Soylular 269

c. Feodal Sözleşme 269
d. Feodal Meclis 270
e. Feodal Hiyerarşi 271
f. Feodal Siyasal Örgütleniş 271

C. Ortaçağ Latin Dünyasında Toplumsal Siyasal Gelişmeler 273

a. Roma'nın Son Günleri 273
b. Kilisenin Devletin İşlevlerini Üstlenmesi 274
c. Kilise İçindeki Gelişmeler ... 275

İlk Hıristiyanlığın Eşitlikçi Yapısı 275
Kilisenin Hiyerarşik Örgütlenişi 277
Papanın Üstünlük Savları ... 278

d. Kilise İçinde Görüş Ayrılıkları ve Mezhepler 279
e. Kilisenin «Devletleşmesi»ne Karşı Tepkiler ... 280

Manastırlar ve Keşişler 280
Kilisenin Bozulması 281
Fransisken ve Dominiken Tarikatları 282

f. Sapma Hareketleri, İç Haçlı Seferleri ve Engizisyon 283
Sapma Hareketleri 283
İç Haçlı Seferleri ve Engizisyon 284

g. Haçlı Seferleri ve Sonuçları 284

h. Papa İmparator Çatışmaları 286
Bizans'daki İmparatorun Ağır Bastığı Dönem 286
Papalığın Bağımsızlaşması ve
Kutsal Roma İmparatorluğunun Kuruluşu ... 287
Papalığın Düzenlediği Sahte Belge ... 288
Papanın İmparatora Taç Giydirişi... 289
Papaların Saygınlığının Artışı 289
Papaların Saygınlığının Azalışı ... 290
Papalığın Saygınlığının Kurtarılışı 290
VII. Gregorius İle IV. Henry'nin Kavgaları ... 290
Worms Anlaşması ... 293
II. Frederich'in Papalarla Uğraşması 293
İmparatorluğun Çöküşü 296
Papa - Kral Çatışması... ... 296
Papaların Avignon Tutsaklığı 297
Bir Koltukta İki Papa ... 297

i. Kiliseye Karşı Gene Eşitlikçi Tepkiler 298
Kiliseye Karşı Köylü Ayaklanmaları 298
Protestanlık ... 298

2. ORTAÇAĞ LATİN DÜNYASINDA SİYASAL DÜŞÜNÜŞ ... 299

A. Ortaçağ Batı Düşünüşünde Dinci Düşünüşün Egemenliği 299

B. Ortaçağ Siyasal Düşünüşünün Kaynakları 299

C. Ortaçağ'da Erkin Kaynağı Hakkında İki Karşıt Kuram 300

a. Erkin Halktan Çıkış Kuramı ... 300
b. Erkin Tanrıdan İniş Kuramı 300

D. «*Kitabı Mukaddes*»deki Siyasal Düşünceler 302

a. «Tevrat»taki Siyasal Düşünceler 302
b. «İncil»deki Siyasal Düşünceler 302

İsa'nın Düşünceleri 303
Paulus'un Siyasal Düşünceleri 305

E. 5. Yüzyıla Kadar Hıristiyan Siyasal Düşünüşü ... 307

a. 1. - 5. Yüzyıllarda Kilisenin Savunucuları 307

St. Ambrossius 307
St. Augustinus 308

St. Augustinus'un Yaşamı 309
St. Augustinus'un Yapıtları 310
St. Augustinus'un Genel Felsefesi 310
St. Augustinus'un Siyasal Düşünceleri 314

St. Augustinus'un Hıristiyan Emperyalizmi Kuramı 315
St. Augustinus'un Tiranlık Kuramı ... 315
St. Augustinus'un Kölelik Kuramı 316

St. Augustinus'un Düşüncelerinin Eleştirisi 317

b. 1. - 5. Yüzyıllarda Devletin Savunucuları ... 318

St. Eusebius 318
St. John Chrysostom 318

F. 5. - 10. Yüzyıllarda Hıristiyan Siyasal Düşünüşü ... 318

a. 5. - 10. Yüzyıllarda Kilisenin Savunucuları ... 319

Sahte Dionysos ... 319
Gelasius ve Çifte Kılıçlar Kuramı 320

b. 5. - 10. Yüzyıllarda Devletin Savunucuları ... 321

Büyük Gregorius 321

G. 10. - 15. Yüzyıllarda Hıristiyan Siyasal Düşünüşü 321

a. Karanlık Çağdan Kurtuluşun Felsefi Kaynakları 322

Aristoteles'e Dönüş 322
İbnrüşdcülük 322
Realistler İle Nominalistlerin Tartışması 323
Realist - Nominalist Tartışmalarının Siyasal Sonuçları 324

b. 10. - 15. Yüzyıllarda Kilisenin Savunucuları ... 325

Salisburyli John 325

Salisburyli John'un Yaşamı 325
Salisburyli John'un Siyasal Düşünceleri 325

Salisburyli John'un Kilisenin Üstünlüğü Düşüncesi 326
Salisburyli John'un Tiranların Öldürülebileceği Kuramı 327
Salisburyli John'un Organizmacı Toplum Kuramı 328

St. Thomas 329

St. Thomas'ın Yaşamı 330
St. Thomas'ın Yapıtları 330
St. Thomas'ın Genel Felsefesi ... 331
St. Thomas'ın Hukuk Felsefesi 332
St. Thomas'ın Siyaset Felsefesi 333

St. Thomas'ın İnsanların Eşitsizliği İnancı 334
St. Thomas'ın Tiranlara Karşı Tutumu 334
St. Thomas'da Kilisenin Üstünlüğü Kavramı 335
St. Thomas'ın Yönetim Biçimlerine İlişkin Görüşleri 335

c. 10. - 15. Yüzyıllarda Devletin Savunucuları ... 336

İmparatorcu İmparatorlar 336
Parisli John: Krallığın Savunucusu 336
Bartolus: Ortaçağ Kent Devletinin Siyasal Kuramcısı ... 338

3. BİZANS'DA TOPLUMSAL SİYASAL GELİŞMELER VE SİYASAL DÜŞÜNÜŞ 339

A. Bizans'ın Latin Dünyasıyla Benzerlikleri Farklılıkları 339

B. Bizans'da Toplumsal ve Siyasal Gelişmeler ... 341

a. Merkezi Yönetim ve Toplumsal Sınıflar 341
b. Bizans Feodal Düzeni 342
c. Bizans'da Din - Devlet İlişkileri 343
d. Bizans'ın Siyasal Yapısı ve Kurumları ... 344
e. Bizans'da Toplumsal Gelişmeler 344

C. Bizans Siyasal Düşünüşü 346

V. YENİÇAĞDA TOPLUM VE SİYASAL DÜŞÜNÜŞ 351

Geçim Biçimleri ve Düşünüş Biçimleri 351

1. YENİÇAĞDA BATI TOPLUMLARINDA EKONOMİK TOPLUMSAL VE SİYASAL GELİŞMELER 352

A. Feodal Düzenden Kapitalist Düzene Geçiş 353

a. Feodal Düzenin İç Çelişkisi 353
b. Haçlı Seferlerinin Yeniçağın Tohumlarını Atışı 254
c. Yeniçağda Üretim Teknolojisindeki Gelişmeler 355
d. Savaş Teknolojisinde Ateşli Silahların Toplumsal Etkileri 358

B. Yeniçağda Siyasal Gelişmeler 359

a. Ulusal Ekonomik ve Siyasal Bütünleşmeler 360
b. Mutlak Monarşilerin Ortadan Kaldırılması 362
c. Parlamentoların Doğuşu ... 363
d. İtalya'daki Siyasal Gelişmeler 364
e. Fransa'daki Siyasal Gelişmeler 365
f. Almanya'daki Siyasal Gelişmeler ... 365
g. İngiltere'deki Siyasal Gelişmeler 366
h. Batı'da Özgürlükleri Geliştiren Tarihsel Etmenler 267

C. Yeniçağda Düşünsel Gelişmeler 367

2. YENİÇAĞ BATI TOPLUMLARINDA SİYASAL DÜŞÜNÜŞ ... 369

A. Dinde Reformun Üç Yorumcusu : Luther - Calvin - Münzer ... 369

a. Luther 369

Luther'in Yaşamı 370
Luther'in Siyasal Görüşleri 372

b. Calvin 374

Calvin'in Yaşamı ... 375
Calvin'in Genel Felsefesi 375
Calvin'in Siyasal Düşünceleri ... 376

c. Münzer 379
Münzer'in Yaşamı 380
Münzer'in Düşünceleri 380

B. Mutlak Monarşinin Üç Kuramcısı : Machiavelli-Bodin-Hobbes 382

a. Machiavelli: Burjuva Siyasal Düşünüşünün Layikleşmesi 383

Machiavelli'nin Yaşamı 384
Machiavelli'nin Dünya Görüşü 385

Machiavelli'nin Yazgıya İlişkin Görüşleri 386
Machiavelli'nin İnsanın Doğası Hakkındaki Görüşü ... 386

Machiavelli'nin Siyasal Görüşleri 387

İtalyan Birliğinin Kurulması Düşünceleri ... 388
Dine ve Papalığa Karşı Tutumu 388
Feodal Düzene Karşı Görüşleri 389
Siyasal Düşünüşü Layikleştirmesi, Bilimselleştirmesi 390
Machiavelli'nin Makyavelizmi 390
Machiavelli'nin Zora Başvurma İle İlgili Görüşleri ... 391
Machiavelli'nin Mutlak Monarşiye İlişkin Görüşleri 391
Machiavelli'nin «Prens»de İşlediği Öteki Konular 391
«Titus Livius'un İlk On Kitabı Üstüne Söylevler» ve Machiavelli'nin Cumhuriyet Hakkındaki Görüşleri ... 392
«Prens İle «Söylevler»i Uzlaştırma ... 394
Machiavelli'nin Yeri ve Önemi ... 394

b. Bodin : Mutlak Monarşinin Egemenlik Kavramı ... 395

Bodin'in Yaşamı 395
Bodin'in Siyasal Görüşleri ... 397

Devletin Amacı Yurttaşların Mutluluğudur 397
Bodin'e Göre Devletin Kaynağı Ailedir ... 398
Bodin'in Egemenlik Kavramı: Egemenlik Mutlaktır 398
Yönetim Biçimleri, Karma Yönetimlerin Olanaksızlığı 399

Bodin'e Göre En İyi Yönetim Mutlak Monarşidir 401
Bodin'de Egemenliğin Sınırları ve Doğal Yasalar 401
Bodin'in Mülkiyeti Savunması 402
Bodin'in Öteki Siyasal Görüşleri ... 402

c. Hobbes: Toplum Sözleşmesi Mutlak Monarşinin Hizmetinde 403

Hobbes'un Yaşamı 404
Hobbes'un Yapıtları 406
Hobbes'un Genel Felsefesi ... 406
Hobbes'un İnsan Felsefesi ... 408
Hobbes'un Toplum Felsefesi ... 409
Hobbes'un Siyaset Felsefesi 410

Hobbes'da Doğa Durumu Kavramı 410
Hobbes'da Doğal Hukuk - Doğa Yasaları Kavramı 412
Hobbes'un Toplum Sözleşmesinden Çıkan Sonuçlar ... 413
Hobbes'un Toplum Sözleşmesinden Çıkan Sonuçlar ... 418
Hobbes'da Devlet İle Kilise İlişkisi ...419

C. Kralların Tanrısal Haklarına Karşı
Tiranlara Karşı Direnme Hakkı 419

a. I. James: Kralların Tanrısal Hakları Kuramı 419

b. Brutus: Mutlak Monarşinin Aristokratik Eleştirisi 420

«Vindiciae contra tyrannos»: Tiranlara Karşı Direnme 420
«Vindiciae»de İkili Sözleşme Kuramı ... 422
«Vindiciae»de Direnme Hakkı 424
«Vindiciae»de Yasaların Kaynağı 424
«Vindiciae»nin Aristokratik Niteliği 424

D. Aydınlanma Çağının Üç Düşünürü :
Locke - Montesquieu - Rousseau 425

a. Locke: Burjuvazinin İdeolojisinin Kurucusu 427

Locke'un Yaşamı 427
Locke'un Genel Felsefesi 428

Aristokratik Felsefeyi, Dogmatizmi Eleştirişi ... 428
Burjuva Felsefesinin, Ampirizmin Temellerini Atışı ... 429
Locke'un Ahlâk Felsefesi 431
Locke'un Siyaset Felsefesi 432

Locke'da Doğa Durumu ve Doğa Yasası 433
Locke'un Toplum Sözleşmesi Kuramı 436
Locke'da Uygar Toplum ve Devlet Kavramları 438
Locke'da Kuvvetler Ayrımı ve Denge ve Denet Düzeneği 441
Locke'un Devrim Hakkı Kuramı 443
Locke'un Mülkiyet Anlayışı 444

b. Montesquieu: Mutlak Monarşinin Aristokratik Eleştirisi Burjuvazi Hizmetinde 446

Montesquieu'nun Yaşamı 446
Montesquieu'nun Siyasal Görüşleri 447

Yasaların Ruhu ve Çevresel Etmenlerin Önemi 448
Montesquieu'nun Yönetim Biçimlerine İlişkin Görüşleri 450
Montesquieu'nun Kuvvetler Ayrımı Kuramı ... 452

Montesquieu'nun Etkisi 453

c. Rousseau: Eşitsizlikçi Düzenin Eleştirisi 453

Rousseau'nun Yaşamı 453
Rousseau'nun Siyasal Düşünceleri 455

Rousseau'nun Uygarlığa Tepkisi 456
Rousseau'da Doğa Durumu 457
İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ... 457
Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi Kuramı 459
Rousseau'nun Genel İrade Kavramı ... 460

Rousseau'nun Genel İrade Kavramının Etkisi 463

DİZİN 465

Yararlanılacak Kaynaklar

Kitabın sonuna bir «kaynakça» eklemek yerine, başına yararlandığım ve öğrencilerin yararlanabilecekleri kaynakları veren bir liste koymayı uygun buldum. Böylece hem öğrencileri çeşitli kaynaklardan, özellikle düşünürlerin kendi yapıtlarından yararlanmaya yöneltmiş, hem de ders kitabını dipnotlarıyla doldurmaktan kaçınmanın yaratabileceği özürleri bir dereceye dek gidermiş olacağımı umuyorum.

«Yardımcı Kaynaklar» başlığı altında verdiğim yapıtlar, doğrudan siyasal düşünceler tarihi ile ilgili olmayan, dolaylı ilgili olan; siyasal düşüncelerin içinde boy attıkları tarihsel, ekonomik, düşünsel, felsefi ortamın kavranmasına yardımcı olacak kitaplardan oluşmaktadır.

«Ana Kaynaklar» siyasal düşünceler tarihi konusunda Türkçe'de, bu kitaba kadar basılmış olan genel yapıtları, basılış yıllarına göre sıralayarak sunmaktadır. Böylece, hem Türkiye'de siyasal düşünceler tarihi eğitiminin gelişmesi hakkında bir fikir edinme, hem çeşitli zamanlarda ve çeşitli fakültelerde başka adlar altındaki derslerde okutulan, siyasal düşüncelerle ilgili oldukları halde farklı adları olan kitaplardan haberli kılma, hem de siyasal düşünceleri farklı yaklaşımlarla ele alan seçenek kaynaklardan yararlanma olanağı verme amacı güdülmüştür.

«Düşünürlerin Türkçe'ye Çevrilmiş Yapıtları» ya da yapıtlarından parçaları derleyen yapıtları, okuyucuya, araya özetleyici, yorumcu girmeden siyasal düşünceleri kaynaklarından izleme, suyu kaynağından tatma yolunu göstereceği düşüncesiyle konmuştur.

«İngilizce Kaynaklar» ise, yukarıda açıklanan her üç grup kaynaktan kitapları içeren, eksiklikleri Türkçe yayınlarla giderilemeyecek olan yapıtları ve düşünürlerin Türkçe'ye çevrilmemiş olan yapıtlarının bulunabileceği İngilizce kaynakları, olabildiğince sınırlı tutarak vermektedir

Öğrencilere ve okuyuculara, çeşitli siyasal kurumlar, düşünürler ve akımlar hakkında Türkçe ve yabancı dillerde büyük ansiklopedilerden ve düşünce tarihi ile ilgili olup yararlanılacak kaynaklarda verilen dışındaki özel ansiklopedilerden yararlanabileceklerini anımsatarak, bunları yararlanılacak kaynaklar arasına koymaktan kurtulmuş oluyorum.

Aşağıda verilen kaynakların büyük bir çoğunluğu A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Kitaplığı'nda bulunmaktadır; gerisini Milli Kütüphane'den bulabilirsiniz.

A. Yardımcı Kaynaklar
a. Kitaplar

— E. H. Carr, *Tarih Nedir*, çev. Misket Gizem Gürtürk, İstanbul, 1980, Birikim Yayınları, 207 s.

— Geoffrey Baraclough (haz.), *Times Tarih Atlası*, çev. Zeki Okar, İstanbul, 1980, Karacan Yayınları, büyük boy 356 s.

— William J. Durant, *Medeniyetin Temelleri*, çev. Nejat Muallimoğlu. İstanbul, 1978, Boğaziçi Yayınları, 168. s.

— Arif Müfid Mansel, *Eski Doğu ve Ege Tarihinin Ana Hatları*, Ankara, 1945, A.Ü. Dil ve Tarih Çoğrafya Fakültesi Yayınları, 211 s.

— J. Gabriel Leroux - Georges Contenau, *Eski Akdeniz ve Yakındoğu Uygarlıkları*, çev. Nihal Önol, İstanbul, 1966, Varlık Yayınları, 235 s.

— Afet İnan, *Mısır Tarihi ve Medeniyeti*, Ankara, 1956, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 393 s.

— Walter Ruben, *Eski Hint Tarihi*, çev. Cemil Ziya Şanbey, Ankara, 1944, İdeal Matbaa, 279, s.

— Kemal Çağdaş, *Eski Hint Tarihine Giriş*, Ankara, 1974, A.Ü. Dil ve Tarih Çoğrafya Fakültesi Yayını, 100 s.

— W. Eberhard, *Uzak Doğu Tarihi*, Ankara, 1957, Türk Tarih Kurumu Yayınları 374 s.

— Herodotos, *Herodot Tarihi*, çev. Müntekim Ökmen, İstanbul, 1973, Remzi Kitabevi, 639 s.

— Thukydides, *Peloponnesoslularla Atinalıların Savaşı*, çev. Halil Demircioğlu, Ankara, 1950-1958, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 151 + 137 s.

— Arif Müfid Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi*, Ankara, 1963, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 616 s.

— M. E. Bosch, *Hellenizm Tarihinin Ana Hatları*, çev. Afif Erzen, İstanbul, 1942, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayını, 164 + 169 s.

— J. G. Droysen, *Büyük İskender*, 3 cilt, çev. Bekir Sıtkı Baykal, Ankara, 1945 - 1949, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 791 s.

— Sabahat Atlan, *Roma Tarihinin Ana Hatları* (I. Kısım Cumhuriyet), İstanbul, 1970, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 284 s.

— Oktay Akşit, *Roma İmparatorluk Tarihi*, İstanbul, 1976, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 279 s.

— Prokopios, *Gizli Tarih*, çev. Orhan Duru, İstanbul, 1973, Milliyet Yayınları, 246 s.

— Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, Ankara, 1981, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 581 s.

— Hayrullah Örs, *Musa ve Yahudilik*, İstanbul, 1966, Yükselen Matbaası, 468 s.

— Gordon Childe, *Tarihte Neler Oldu*, çev. Alâeddin Şenel - Mete Tunçay, İstanbul, 1982 Alternatif Yayıncılık, 400 s.

— Leo Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*,çev. Murat Belge, İstanbul, 1982, Dost Yayınları, 316 s.
— Carlo M. Cipolla, *Tarih Boyunca Ekonomi ve Nüfus*, çev. M. S. Gezgin, İstanbul, 1980, Tur Yayınları, 157 s.
— Maurice Dobb ve diğerleri *Feodalizmden Kapitalizme Geçiş*, çev. Ç. Yetkin, Ankara, 1970, Aydınlık Yayınları, 157 s.
— H. G. Wells, *Kısa Dünya Tarihi*, çev. Ziya İshan, İstanbul, 1959, Varlık Yayınları, 326 s.
— Arnold Toynbee, *Tarih Bilinci*, 2 cilt, çev. Murat Belge, İstanbul, 1978, Bateş Yayınları, 584 s.
— Shepard Clough Bancroft, *Uygarlık Tarihi*, çev. Nihal Önal. İstanbul, 1965, Varlık Yayınları, 240 s.
— İvan Lissner, *Uygarlık Tarihi*, çev. Adli Moran, İstanbul, 1973, Milliyet Yayınları, 416 s.
— Server Tanilli, *Uygarlık Tarihi* (Çağdaş Dünyaya Giriş), İstanbul, 1981, Say Kitap Pazarlama, 464 s.
— Bronislav Malinowski, *Büyü Bilim ve Din*, çev. Ender Gürol, İstanbul, 1964, Varlık Yayınları, 64 s.
— Sedat Veyis Örnek, *İlkellerde Din Büyü Sanat Efsane*, İstanbul, 1971, Gerçek Yayınevi, 231 s.
— Emile Brehier, *Felsefe Tarihi* (I. fasikül Helen Devri), İstanbul, 1969, y.y., 205 s.
— Kâmuran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara, 1958, A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 135 s.
— Nikhilannonna Swami, *Ruhun Kurtuluşunda Hinduizm*, çev. S. Umran, İstanbul, 1978, Ruh ve Madde Yayınları, 173 s.
— Walter Ruben, *Buddhism Tarihi*, çev. Abidin İdil, Ankara, 1947, A.Ü. Dil ve Tarih Çoğrafya Fakültesi Yayınları, 162 s.
— K. Bihlmeyer - H. Tuchle, *I. ve II. Yüzyıllarda Hıristiyanlık Roma İmparatorluğunda Tektanrıcılığın Zaferi*, çev. Antun Göral, İstanbul, 1972, Güler Matbaası, 153 s.
— Jules Michelet, *Rönesans*, çev. Kâzım Berker, İstanbul, 1948, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 411 s.
— Kâmuran Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimata Tesirleri*, Ankara, 1955, A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 58 s.
— Ernst von Aster, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, çev. Orhan M. Çağıl, İstanbul, 1943, İ.Ü. Talebe Cemiyeti Yayını, 220 s.
— Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. Vehbi Eralp, İstanbul, 1964, Remzi Kitabevi, 427 s.
— Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, İstanbul, 1969 - 1970, Kitaş Yayınları, 299 + 296 + 584 s.
— Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Ankara, 1967, Bilgi Yayınevi, 589 s.
— Hilmi Ziya Ülken, *İçtimaî Doktrinler Tarihi*, İstanbul, 1944, Sinan Basımevi, 362 s.

— [yazarı belirtilmemiş], *Büyük Filozoflar*, çev. Münir Yarkın, Kent yok, t. y., Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 336 s.
— Alban Widgery, *Tarih Boyunca Büyük Öğretiler*, İstanbul, 1971, Milliyet Yayınları, 313 s.
— Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1975, Türk Dil Kurumu Yayınları, 233 s.
— Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1970, Remzi Kitabevi, 256 s.
— Atilla Tokatlı, *Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 1973, Bilgi Yayınevi, 334 s.
— Will Durant, *Felsefe Kılavuzu*, çev. Ender Gürol, İstanbul, 1973, Milliyet Yayınları, 461 s.
— Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, 4 cilt, İstanbul, 1974 - 1976, Remzi Kitabevi, 611 + 517 + 729+ 529 s.
— Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi* (Kavramlar ve Akımlar), İstanbul, 1976 - 1980, Remzi Kitabevi, toplam 3132 s.
— Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul, 1972, Remzi Kitabevi, 429 s.
— Edith Hamilton (der.), *Mitologya*, çev. Ülkü Tamer, İstanbul, 1964, Varlık Yayınları, 216 s.

b. Makaleler

— W. Eberhard, «Eski Çin Felsefesinin Esasları», *A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, cilt III, s. 265-277, Ankara, 1942, A.Ü. Dil ve Tarih Çoğrafya Fakültesi Yayını.
— Afif Erzen, «Grek Kültürü ve Yakın Şark», *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, sayı 23, s. 171-178, İstanbul, 1969, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayını.
— Oktay Akşit, «Epikuroscu Ruh Teorisi», *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı 6, s. 1-44. İstanbul, 1975, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayını.
— Selçuk Özçelik, «Feodalitenin İçtimaî Mahiyeti, Menşeî, Avrupa'nını Siyasî ve Medenî İnkişafındaki Rolü», *İ.Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası*, cilt XVI, sayı 1-2, s.320-360; İstanbul, 1950-1951, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını.
[ve bunun devamı olan *İ.Ü. H.F. Dergisi* XVII. ciltteki iki makale]
— Walter Ruben, «Doğuda ve Batıda Ortaçağ Felsefesi», *A.Ü. Dil ve Tarih Çoğrafya Fakültesi Dergisi*, cilt II, s. 569-579. Ankara, 1943, A.Ü. Dil ve Tarih Çoğrafya Fakültesi Yayını.
— Hilmi Ziya Ülken, «İbn Rüşd», *İslam Ansiklopedisi*, cilt 48, s. 451-569'dan ayrı bası, İstanbul, t.y., İ.Ü. Tıp Tarihi Enstitüsü Yayını, 52 s.
— A. R. Radcliffe-Brown, «Din ve Toplum», çev. Ünsal Oskay, *A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, cilt XXIII, no. 4, s. 301-329, Ankara, 1968, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayını.

B. Ana Kaynaklar

a. Kitaplar

— Charles Crozat, *Amme Hukuku*, çev. Necdet Azak, İstanbul, 1934, Bozkurt Basımevi, 119 s.

— Charles Crozat, *Amme Hukuku*, çev. H. Bedia, İstanbul, 1934, Güneş Basımevi, 253 s.

— Charles Crozat, *Amme Hukuku Dersleri*, çev. Orhan Arsal, (I. Kitap Devlet Teorisinin Tarihi), İstanbul, 1938, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 201 s.

— Nihat Erim, *Amme Hukuku Dersleri*, Ankara, 1942, A.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, 317 s.

— Recai G. Okandan, *Amme Hukuku Dersleri* (Orta Zamanlar), İstanbul, 1944, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 297 s.

— Recai G. Okandan, *Devletin Menşei*, İstanbul, 1945, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 167 s.

— Recai G. Okandan, *Umumi Amme Hukuku* (İlk Zamanlar), İstanbul, 1946, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 763 s.

— Mehmet Karasan, *Eflatun'un Devlet Görüşü*, Ankara, 1947, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 170 s.

— Muvaffak Akbay, *Umumi Amme Hukuku Dersleri*, I. cilt, Ankara, 1948, A.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, 437 s.

— Recai G. Okandan, *Umumi Amme Hukuku Dersleri*, İstanbul, 1952, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1024 s.

— Yavuz Abadan, *Amme Hukuku ve Devlet Nazariyeleri*, Ankara, 1952, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 399 s.

— H. Vehbi Eralp, *Platon, Hayatı Eserleri Sokratik Diyaloglar*, İstanbul, 1953, İ.Ü, Edebiyat Fakültesi Yayınları, 63 s.

— Cavit Orhan Tütengil, *Montesquieu'nun Siyasi ve İktisadi Fikirleri*, İstanbul, 1956, İ.Ü. İktisat Fakültesi Yayınları, 93 s.

— Muvaffak, Akbay, *Umumi Amme Hukuku Dersleri*, Ankara, 1961, A.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, 604 s.

— Recai G. Okandan, *Umumi Amme Hukuk Dersleri*, İstanbul, 1962, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, 1038 s.

— Gaetano Mosca, *Siyasi Doktrinler Tarihi*, çev. Samih Tiryakioğlu, İstanbul, 1963, Varlık Yayınları, 348 s.

— Necip Alsan, *Eflatun: Hayatı, Sanatı, Eserleri*, İstanbul, 1963, Varlık Yayınları, 125 s.

— İlhan Akın, *Devlet Doktrinleri*,
İstanbul, 1964, Bahar Matbaası, 272 s.

— Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. Mete Tunçay,
(cilt I. Platon'un Büyüsü),
Ankara, 1967, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, 408 s.

— Plutarkhos, *Lykurgos'un Hayatı*, çev.S. Eyuboğlu - V. Günyol,
İstanbul, 1967, Çan Yayınları, 80 s.

— Maurice Cranston (der.) *Büyük Düşünürlerin Politika Felsefeleri*,
İstanbul, 1968, Milliyet Yayınları, 111 s.

— Alâeddin Şenel, *Eski Yunanda Siyasal Düşünüş*,
Ankara, 1968, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 307 s.

— Tarık Dursun K. (der.), *J. J. Rousseau Kimdir? Liberalizm Nedir?*
İstanbul, 1968, Kitapçılık Ticaret Limited Şirketi Yayınları 184 s.

— George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 3 cilt,
(1. Kitap, «Eski Çağ - Orta Çağ», çev. Harun Rızatepe)
(2. kitap, «Yeni Çağ, çev. Alp Öktem)
(3. kitap, «Yakın Çağ», çev. Özer Ozankaya)
Ankara, 1964, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayını, 338 + 324 + 320 s.

— Mubahat Türker-Küyel, *Aristoteles ve Farabi'nin Varlık Düşünce ve Öğretileri*,
Ankara, 1970, A.Ü. Dil ve Tarih Çoğrafya Fakültesi Yayınları, 170 s.

— Ayşe Sarıgöllü, *Cicero'nun Mektuplarında Beliren Şahsiyeti*,
Ankara, 1971, A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 224 s.

— Oğuz Alplâçin, *J. J. Rousseau*,
İstanbul, 1971, Yalçın Ofset Yayınları, 127 s.

— Murat Sarıca, *Siyasi Düşünce Tarihi*,
İstanbul, 1973, Gerçek Yayınevi, 274 s.

— Yahya Kâzım Zabunoğlu, *Kamu Hukukuna Giriş (Devlet)*,
Ankara, 1973, A.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, 153 s.

— C. Northcote Parkinson, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, çev. M. Harmancı,
İstanbul, 1976, Remzi Kitabevi, 287 s.

— Afşar Timuçin, *Aristoteles Felsefesi*,
İstanbul, 1976, Kavram Yayınları, 158 s.

— G. L. Seidler, *Bizans Siyasal Düşüncesi*, çev. Mete Tunçay,
Ankara, 1980, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 87 s.

— Ayferi Göze, *Siyasal Düşünce Tarihi*,
İstanbul, 1982, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, 416 s.

b. Makaleler

— Richard Honig, «Sofistlerde Tabiî Hukuk Esasları»,
İ. Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası, yıl 3, sayı 10, s. 177-214,
İstanbul, 1937, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını.

— Oharles Crozat, «A. Augustinus'un Siyasi Fikirleri», çev. R. G. Okandan
İ. Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası, yıl 4, sayı 14, s. 220-238,
İstanbul, 1938, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını.

— Charles Crozat, «Thomas d'Aquin'in Hukuk ve Devlet Nazariyesi»,
çev. Recai G. Okandan,
İ.Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası, yıl, 4, sayı 16, s. 585-637.
İstanbul, 1938, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını,

— Charles Crozat, «Jean de Salisbury'nin Devlet Nazariyesi»,
çev. Recai G. Okandan,
İ.Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası, cilt V, s. 17-31.
İstanbul, 1939, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını.

— Recai G. Okandan, «Devletin Tarihi Menşeini
Mukaveleye İstinat Ettiren Muhtelif Görüşler»,
İ.Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası, cilt IX, sayı 1-2, s. 120-169,
İstanbul, 1943, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını.

— Recai G. Okandan, «Devletin Tarihi Menşeini
Kuvvet ve Mücadelede Bulan Muhtelif Görüşler»,
İ.Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası, cilt IX, sayı 3-4, s. 495-515,
İstanbul, 1943, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını.

— Gaetano Mosca, «Eski Yunanistan'da Siyasi Müessese ve Doktrinler»,
çev. Mukbil Özyürük,
A.Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi, cilt II, sayı 4, s. 234-236.
Ankara, 1945, A.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını.

— B. Landsberger, «Mezopotamya Medeniyetinin Doğuşu»,
A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, cilt II, s. 419-429,
Ankara, 1944, A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayını.

— Walther Kranz, «Eflatun ve Devlet»
Felsefe Arkivi, cilt I, no. 1 s. 161-164.
İstanbul, 1945, İ.Ü. Ed. Fak. Felsefe Bölümü Yayını.

— Muvaffak Akbay, «Devletin Menşeini
İçtimai Mukaveleye İstinat Ettiren Nazariyeler»,
A.Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi, cilt II, sayı 4, s. 85-109.
Ankara, 1945, A.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını.

— Niyazi Berkes, «Grek Şehir Devletinin Yıkılışı ve
Bunun Sosyal Düşünüş Üzerindeki Tepkilerine Dair»,
A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, cilt IV, s. 629-641,
Ankara, 1946, A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayını.

— Sedat Alp, «Hitit Kanunları Hakkında»,
A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, cilt V, s. 465-482,
Ankara, 1947, A.Ü. Dil ve Tarih Çoğrafya Fakültesi Yayını.

— Turan Feyzioğlu, Kuvvetler Ayrılığı Nazariyesi»,
A.Ü. Siyasal Bilgiler Okulu Dergisi, cilt II, no. 1-2, s. 50-60,
Ankara, 1947, Siyasal Bilgiler Okulu Yayını.

— Abdülhak Kemal Yörük, «Sofistler ve Hukuk Görüşleri»,
İ.Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası, cilt XIV, sayı 3-4, s. 850-870,
İstanbul, 1948, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını.

— Recai G. Okandan, «İlkçağda Demokratik ve Antidemokratik Görüşler»,
İ.Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası, cilt XIV, sayı 3-4, s. 501-520,
İstanbul, 1948, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını.

— Abdülhak Kemal Yörük, «Hukuk Felsefesinde Eflatun Doktrini»,
İ.Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi, cilt XV, sayı 1-2, s. 318-387,
İstanbul, 1949, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları.

— Kadriye Tansuğ - Özel İnanlı, «Sümerlinin Dünya Görüşü
ve Babil Edebiyatına Toplu Bakış»,
A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, cilt VII, s. 551-581,
Ankara, 1949, A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayını.

— Ernest Weidner, «Dünyanın En Eski Kanunnameleri», çev. H. Sevimlican,
A.Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi, cilt VII, sayı 1-2, s. 379-383,
Ankara, 1950, A.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını.

— Abdülhak Kemal Yörük, «Sokrat, Ahlâk, Hukuk ve Felsefesi»,
İ.Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi, cilt XVI, sayı 1-2, s. 288-300,
İstanbul, 1950, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını.

— Erol Birlik, «Sofistler»,
A.Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi, cilt VII, sayı 1-2, s. 355-388,
Ankara, 1950, A.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını.

— Recai G. Okandan, «Hamurabi Mecellesi»,
İ.Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası, cilt XVII, sayı 1-2, s. 283-315,
İstanbul, 1951, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını.

— İlhan Akipek, «John Locke'un Mülkiyet Hakkındaki Fikirleri»,
A.Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi, cilt IX, sayı 1-2, s. 514-524,
Ankara, 1954, A.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını.

— Adnan Güriz, «Hobbes, Şahsiyeti ve Siyasî Fikirleri»,
A.Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi, cilt XII, sayı 1-2, s. 298-315,
Ankara, 1955, A.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını.

— Yahya Zabunoğlu, «Thomas Hobbes, Hayatı Eserleri ve Hukuki Fikirleri,
A.Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi, cilt XIV, sayı 1-4; s. 219-240;
Ankara, 1957, A.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını.
[bu makalenin devamı *A.Ü. H.F. Dergisi* XV. ve XVI ciltlerindedir]

— Hamide Topçuoğlu «Hukuk Sosyolojisinin Mübeşşiri Olarak Montesquieu»
A.Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi, cilt XIV, sayı 1-4, s. 179-218.
Ankara, 1957, A.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını.

— Muammer Tolga, «Rousseau'nun Şahsiyeti ve Devlet Nazariyesi Hakkındaki Düşünceleri», *A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, cilt XIII, no. 1. s. 81-88, Ankara, 1958, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayını.

— Füruzan Kınal, «Eski Önasya Medeniyetlerinde Halk Meclisleri», *Belleten*, cilt XXX, sayı 120, s .695-700, Ankara, 1960, Türk Tarih Kurumu Yayını.

— Kemal Çağdaş, «Bhagavadgita», *A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, cilt XVIII, s. 91-121, Ankara, 1960, A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayını.

— Bedia Akarsu, «John Locke'un Devlet Felsefesi», *Felsefe Arkivi*, sayı 12, s. 72-85. İstanbul, 1961, İ.Ü. Ed. Fak. Felsefe Bölümü Yayını.

— Kemal Çağdaş, «Upanishadlar», *A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, cilt XIX, s. 143-163, Ankara, 1961, A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayını.

— Sedat Veyis Örnek, «İlkellerde Dinsel Temel Kavramlara Genel Bakış», *A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, cilt XX, s. 263-270, Ankara, 1962, A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayını.

— Mehmet R. Uluç, «Nicoolo Machiavelli'nin Devlet Hakkındaki Düşünceleri ve Onların Diğer Yazarlar Üzerindeki Etkilerine Genel Bakış», *İ.Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası*, cilt XXX, sayı 1-2, s. 305-340, İstanbul, 1964, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını.

— Alexandre Vexliard, «Diogenes, Doğmakta Olan Bir Felsefe Öğretisinin Toplumsal Psikolojisi», çev. Nusret Hızır, *Araştırma Dergisi*, 2. cilt, s. 81-106'dan ayrı bası, Ankara, 1964, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

— Ayşe Sarıgöllü, «De Re Publica Üzerine», *A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, cilt XXV, s. 235-244, Ankara, 1967, A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayını.

— Ayferi Göze, «Hıristiyan Düşüncesinde ve St. Thomas Aquino'da İktidar Karşısında Ferdin Durumu», *İ.Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası*, cilt XXXII, sayı 2-4, s. 684-692, İstanbul, 1967, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını.

— Esin Örücü, «John Locke ve Sosyal Mukavelesinin Özelliği», *İ.Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası*, cilt XXXIII, sayı 3-4, s. 177-196. İstanbul, 1968, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını.

— Cahit Can, «Zerdüştlük Zerdüşt ve Hukuk (Avesta)»,
A.Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi, cilt XXV, sayı 1-2, s. 273-288,
Ankara, 1968, A.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını.

— Ayferi Göze, «Onaltıncı Yüzyıl Düşünürlerinde Baskıya Karşı Direnme»,
İ.Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası, cilt XXXIV, sayı 1-4, s. 243-277,
İstanbul, 1969, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını.

— Ayferi Göze, «Onyedinci ve Onsekizinci Yüzyıl Düşünürlerinde
Baskıya Karşı Direnme»,
İ.Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası, cilt XXXV, sayı 1-4, s. 49-73,
İstanbul, 1970, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını.

— Özkan Tikveş, «Eski Yunanda Devlet Anlayışı»,
İ.Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası, cilt XXXV, sayı 1-4, s. 164-207,
İstanbul, 1970, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını.

— Mehmet Akad, «Machiavel, Bodin ve Hobbes'da Monarşi»,
İ.Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası, cilt XL, sayı 1-4, s. 553-587,
İstanbul, 1974, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını.

— Niyazi Öktem, «Stoisism»,
İ.Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası, cilt XL, sayı 1-4, s. 589-621,
İstanbul, 1974, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını.

— Tahsin Erdinç, «Jean-Jacques Rousseau
Görüşleri ve Demokratik Sistem Üzerindeki Etkileri»,
İ.Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası, cilt XL, sayı 1-4, s. 289-327,
İstanbul, 1974, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını.

— Nezahat Baydur, «Roma'da II. Yüzyıldaki Reformlar»,
Belleten, cilt 40, s. 158-197'den ayrı bası,
Ankara, 1976, Türk Tarih Kurumu Yayını.

— İon Banu, «İlkçağ Doğu Felsefesi Açısından
«Asya Tipi» Sosyal Oluşum»,
J. Chesneaux ve diğerleri, *Asya Tipi Üretim Tarzı*, çev. İrem Keskinoğlu,
İstanbul, 1970, Ant Yayınları, s. 313-344.

— Mahmut Kaya, «Aristoteles'in Ahlâk ve Siyaset Felsefesinin
İslam Dünyasına Yayılması»,
Felsefe Arkivi, sayı 22-23, s. 207-243'den ayrı bası,
İstanbul, 1981, İ.Ü. Ed. Fak. Felsefe Bölümü Yayını.

— Murat Güvenir, «Locke ve Montesquieu'da
Güçler Ayrılığı ve İdeolojik İşlevi»,
Yıllık 1981, SBF Basın ve Yayın Yüksek Okulu, IV, s. 507-521,
Ankara, 1982, A.Ü. SBF Basın ve Yayın Yüksek Okulu Yayını.

c. Düşünürlerin Türkçe'ye Çevrilmiş Yapıtları Ya da Yapıtlarından Alınan Parçaları Derleyen Yapıtlar

— «Enuma Eliş (Yaradılış Destanı)», Türkçeye çev. Hrand D. Andreasyon, Şemseddin Günaltay, *Yakın Şark,* (cilt I Elâm ve Mezopotamya), Ankara, 1937, Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 407-413.

— *Gılgamış Destanı,* çev. Sevin Kutlu - Teoman Duralı, İstanbul, 1973, Hürriyet Yayınları, 139 s

— Mebrure Tosun - Kadriye Yalvaç, *Sümer Babil Asur Kanunları ve Ammi - Şaguda Fermanı,* Ankara, 1975, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 327 s.

— *Asur Kanunu,* Fransızca'dan çev. Avram Galanti, İstanbul, 1933, Bankalar Matbaası, 32 s.

— *Hitit Kanunu,* Fransızca'dan çev. Avram Galanti, İstanbul, 1931, Bankalar Matbaası, 50 s.

— Talât Sait Halman (der. ve çev.), *Eski Uygarlıkların Şiirleri,* İstanbul, 1974, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 623 s. [Mezopotamya, Mısır, İbrani, Yunan Çin, Sanskrit vd'den şiirler]

— Talât Sait Halman (der. ve çev.), *Eski Mısır Şiiri,* İstanbul, 1972, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 158 s.

— Mika Waltari, *Mısırlı Sinuhe,* çev. Hale Kutay, İstanbul, 1955, Türkiye Yayınevi, 506 s.

— Cemil Meriç, *Hind Edebiyatı,* İstanbul, t.y., Dönem Yayınları, 266 s. [Vedalar'dan, Brahmanalar'dan, Mahabharata'dan, Ramayana'dan, Upanişadlar'dan vd. seçmeler]

— A. Halet Çelebi, *Poli Metinlerine Göre Gotama Budha,* İstanbul, 1946, Batı Yayını, 331 s.

— Konfüçyüs, *Konuşmalar,* çev. Muhaddere Nabi Özerdim, Ankara, 1974, Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 99 s.

— Büyük Bilgi (Müzik Hakkında Notlar, Konfüçyüs Felsefesine Ait Metinler), çev. Nabi Özerdim, Ankara, 1945, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 64. s.

— Homeros, *İlyada,* çev. Azra Erhat - A. Kadir, İstanbul, 1975, Sander Yayınları, 622 s.

— Homeros, *Odysseia,* çev. Azra Erhat - A. Kadir, İstanbul, 1970, Sander Yayınları, 481 s.

— Walther Kranz, *Antik Felsefe - Metinler ve Açıklamalar,* çev. S.Y. Baydur, İstanbul, 1976, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 103 + 174 s.

— Eflatun [Platon], *Mektuplar,* çev. İrfan Şahinbaş, İstanbul, 1962, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 91 s.

— Eflatun [Platon], *Devlet,* çev. Sabahattin Eyuboğlu - M. Ali Cimcoz, İstanbul, 1971, Remzi Kitabevi, 311 s.

— Eflatun [Platon], *Devlet Adamı*, çev. Behice Boran - Mehmet Karasan, İstanbul, 1944, Maarif Vekâleti Yayınları, 116 s.
— Aristo [Aristoteles], *Atinalıların Devleti*, çev. Suat Y. Baydur, Ankara, 1943, Maarif Vekâleti Yayınları, 126 s.
— Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul, 1975, Remzi Kitabevi, 246 s .
— Aristo [Aristoteles], *Organon*, 1-5. kitaplar, çev. H.R. Atademir, Ankara, 1947 - 1951, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, toplam 653 s.
— Aristo [Aristoteles], *Metafizik*, 1. kitap çev. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul, 1935, Vakit Gazete Matbaa Kütüphane, 109 s.
— Epikür [Epikuros], *Mektuplar ve Maksimler*, çev. Hayrullah Örs, İstanbul, 1962, Remzi Kitabevi, 77 s.
— *Kitabı Mukaddes* (Tevrat ve İncil), bir heyetçe çevrilmiştir, İstanbul, 1972, Kitabı Mukaddes Şirketi, 903 + 274 s.
— Lucretius, *Evrenin Yapısı*, çev. Tomris Uyar - Turgut Uyar, İstanbul, 1974, Hürriyet Yayınları, 260 s.
— Vergilius, *Aeneas*, 2 kitap, çev. Oktay Akşit, İstanbul, 1965 - 1968, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayını, 56 + 55 s.
— Cicero, *Dostluk*, çev. Türkan Tunga, Ankara, 1963, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 50 s.
— Cicero, *Seçmeler*, der. ve çev. Tarık Dursun K., İstanbul, 1967, Altın Kitaplar, 95 s.
— Seneca, *Seçme Epigramlar ve İmparator Cladius'un Kabaklaşması*, çev. Samim Sinanoğlu, Ankara, 1947 Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 43 s.
— Seneca, *Kamu İşlerinden Uzakta* (De otio), çev. Güngör Özer, Ankara, 1970, Sevinç Matbaası, 15 s.
— Ersan İlal, «Magna Carta», *İ.Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası*, cilt XXXIV, sayı 1-4, s. 210-242, İstanbul, 1969, İ.Ü. Fakültesi Yayını.
— Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Vahdi Hatay, İstanbul, t.y., Remzi Kitabevi, 96 s.
— Machiavelli, *Nicolas Machiavelli'den Düşünceler*, çev. M. Şellâki, Ankara, 1953, Ayyıldız Matbaası, 239 s.
— Montesquieu, *Romalıların Azamet ve İnhitatları Hakkında Mülahazat*, çev. Ahmet Saki, Arap harfleriyle, İstanbul, 1936, Cemiyet Kütüphanesi, 94 s.
— Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Fehmi Baldaş, Ankara, 1963, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 603 s.
— Rousseau, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*, çev. S. Eyuboğlu, Ankara, 1943, Maarif Vekâleti Yayınları, 46 s.
— Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Erdoğan Başar, Ankara, 1968, Anadolu Yayınları 214 s.
— Rousseau, *Julie Yahut Yeni Héloise*, 4 cilt, çev. Hamdi Varoğlu, İstanbul, 1943 - 1945, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 770 s.

— Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İstanbul, 1965, Çan Yayınları, 186 s.

— Rousseau, *İtiraflar*, çev. Kenan Somer, İstanbul, 1975, Remzi Kitabevi, 575 s.

— Rousseau, *Altı Kitabıyla Birlikte Rousseau*, İstanbul, 1967, Türkiye Yayınevi, 374 s.
[Zahir Güvemli'nin «J. J. Rousseau: Zamanı, Hayatı Eserleri Fikirleri» adlı sunuş yazısı ile birlikte, Rousseau'nun, İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk, D'ambert'e Mektup, İçtimai Mukavele, Dağdan Yazılmış Mektuplar, Yalnız Gezen Adamın Hayalleri ve Musavatsızlık Hakkında Nutuk Yapıtları]

— Rabelais, *Gargantua*, çev. S. Eyuboğlu - A. Erhat - V. Günyol, İstanbul, 1973, Cem Yayınevi, 252 s.

— Thomasso Campanella, *Güneş Ülkesi*, çev. V. Günyol - H. Kazgan, İstanbul, 1965, Çan Yayınları, 127 s.

— Thomas More, *Utopia*, çev. S. Eyuboğlu - M. Ugan - V. Günyol, İstanbul, 1964, Çan Yayınları, 174 s.

— Mehmet Karasan (der.), *Büyük Feylezoflar Antolojisi*, I, İstanbul, 1949, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 188 s.
[Platon, Aristoteles, Epikuros, Lucretius, Cicero, Seneca ve öteki filozoflardan seçilmiş parçaların Türkçe çevirileri]

— Yavuz Abadan (der.), *Devlet Felsefesi Seçilmiş Okuma Parçaları*, Ankara, 1959, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 534 s.
[Platon, Aristoteles, Poliybios, Cicero, Augustinus, Salisburyli John, St. Thomas, Machiavelli, T. More, Luther, Calvin, Brutus, Bodin, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau vd'den seçilmiş parçaların Türkçe çevirileri]

— Mete Tunçay (der.), *Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar*, Ankara, 1969, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayını, 328 + 319 + 361 s.
[1. kitap, «Eski ve Orta Çağlar»: Herodotos, Yaşlı Oligark, Perikles, Platon, Aristoteles, Polybios, Cicero, Seneca, Augustinus, Salisburyli John, Aquinumlu St. Thomas, Padualı Marsiglio;
2. kitap, «Yeni Çağ»: Machivaelli, Calvin Brutus, Bodin, Hobbes, Locke, Spinoza, Sieyes, Robespierre, Burke;
3. kitap, «Yakın Çağ»: Hegel Bentham, J.S. Mill, Marx, T.H. Green, Lenin, Bernstein, Mussolini, Russell, Mao'dan seçmeler.]
Bu yapıt, 1. ve 2. kitapları birleştirilerek yeniden basılıyor.

— Macit Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, İstanbul, 1979, Milli Eğitim Bakanlığı Yayını, 380 s.
[Okuma Metinleri Bölümü s. 91-380 arası: Herakleitos'dan, Demokritos'dan, Platon'dan, Aristoteles'den Epikuros'dan, Cicero'dan, Lucretius'dan, Plotinos'dan, Augustinus'dan, Hobbes'dan, Locke'dan, Rousseau'dan ve öteki düşünürlerden parçalar]

C. İngilizce Kaynaklar

a. Yardımcı Kaynaklar

— Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, London, 1974, Tavistock, 348 s.

— James Mellaart, *The Neolithic of the Near East*, London, 1975, Thames and Hudson, 300 s.

— Hobhouse - Wheeler - Ginsberg, *The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Societies*, London, 1915.

— James Frazer, *The New Golden Bough*, ed. Thedor H. Gaster, New York, 1970, S.G. Phillips, Inc., 738 s.
[Frazer'ın ilkel toplulukların mitoslarını derleyip yorumladığı çok ciltlik ünlü yapıtının bir özetidir]

— William H. NcNeill, A *World History*, New York, 1971, Oxford University Press, 550 s.
[tarafından Türkçe'ye çevrilmiş olup yakında basılacaktır. A.Ş.]

— C. Brinton - J.B. Christoper - R.L. Wolff, *Civilization in the* West, New Jersey, 1964, Prentice-Hall, Inc., 717 s.

— UNESCO, *History of Mankind*, 6 cilt 13 kitap, London, 1963 - 1966 George Allen and Unwin, toplam 7125 s.
[Fransızca basısı da olan bu yapıtın her kitabı UNESCO'nun örgütleyip desteklediği bir girişimle dünyaca ünlü bilginlerin görüşleri alınarak dünyaca ünlü uzmanlara yazdırılmıştır]

— Marcel Dunan (gen. ed.), *Larousse Encyclopedia of Ancient and Medieval History*, Fransızcadan çev. Delano Ames - Geoffrey Sainsbury, London, 1974, Hamlyn, 415 büyük sayfa.

— Marcel Dunan (gen. ed.), *Larousse Encyclopedia of Modern History*, Fransızca'dan çev. Delano Ames, London, 1974, Hamlyn, 421 büyük sayfa.

— Franz Oppenheimer, *The State*, Almanca'dan çev. John Gitterman, New York, 1975, Free Life Editions, 112 s.

b. Ana Kaynaklar

— Joyce O. Hertzler, *Social Thought of the Ancient Civilizations*, New York, 1961, Russell and Russell, 408 s.

— Walter Ullman, *Medieval Political Thought*, Middlesex, 1975, Penguin Books, 250 s.

— Donald Kazgan (ed.), *Problems in Ancient History*, Volume One: The Ancient Near East and Greece, Volume Two: The Roman World, New York, 1966, Macmillan Co., 443 + 431 s.

c. Düşünürlerin Yapıtları Ya da Yapıtlarından Alınan Parçaları Derleyen Yapıtlar

— J. B. Pritchard (ed.), *Near Eastern Texts Redating to the Old Testament*, Princeton, 1969, Princeton University Press, 710 s.

— Robert Maynard Hutchins (editor in chief), *Great Books of the Western World*. 54 cilt, Chicago, 1952, Encyclopedia Britannica, Inc. [7. cilt Platon'un 8. ve 9. ciltler Aristoteles'in, 14. Plutarkhos'un, 15.Tacitus'un, 17. Plotinos'un, 18. Augustinus'un, 19. ve 20. ciltler St. Thomas'ın, 23. cilt Machiavelli ve Hobbes'un, 38. cilt Montesquieu ve Rousseau'nun yapıtlarını içermektedir.]

— Robert O. Ballou (ed.), *The Portable World Bible*, New York, 1962, Viking Press, 603 s. [Hindu, Budist, Konfüçyüscü, Musevi-Hıristiyan, Taoist, Zoroasterci ve İslam kutsal kitaplarından seçmeler]

— Donald Kagan (ed.). *Sources in Greek Political Thought*, London, 1965, Collier-Macmillan, 305 s.

— William H. Ncnell - Jean W. Sedlar (eds.), (Readings in World History dizisinden 1. cilt) *The Origins of Civilization*, New York, 1968, Oxford University Press, 203 s.

— William H. McNeill - Jean W. Sedlar (eds.), (Readings in World History dizisinden 2. cilt) *The Ancient Near East*, New York, 1977, Oxford University Press, 261 s.

— William H. NcNeill-Jean W. Sedler (eds.), (Readings in World History dizisinden 3. cilt), *The Classical Mediterranean World*, New York, 1969, Oxford University Press, 300 s.

— William H. NcNeill - Schuyler Houser (eds.), (Readings in World History dizisinden 8. cilt), *Medieval Europe*, New York, 1971, Oxford University Press, 286 s.

SİYASAL DÜŞÜNCELER TARİHİ

tarihöncesinde ilkçağda ortaçağda ve yeniçağda toplum ve siyasal düşünüş

I

İLKEL TOPLULUK VE DÜŞÜNÜŞ

Siyasal düşünceler tarihi ile ilgili kitaplarda toplumun ve devletin ortaya çıkışı üzerine düşünürlerin ileri sürdükleri spekülasyonlar (kurgusal düşünceler) anlatılır. Bunları öğrenmek yararlıdır; ayrıca içlerinde bazı bilimsel gerçekler de vardır. Güzel, ama toplumun ve devletin gerçekte nasıl ortaya çıktıklarını bilmeden bunları bilmenin fazla bir yararı yoktur. Kaldı ki çağdaş bilimsel araştırmalar, ilk insanların ortaya çıkışı, toplumsal yaşamın gelişmesi ve devletin biçimlenişi konularında, insanlık tarihinin ana çizgilerini ortaya koyabilecek ölçüde ilerlemiştir. Bunları da bilmek gerekir. Dahası, ilk insanlar ortaya çıktıklarında, insan öncesi geçmişlerinden, toplumsal yapının biçimlenişini etkileyecek bazı nitelikleri, bazı yetenekleri de getirmişlerdi. Bunları kavramak için de insanın insan öncesi geçmişine bir göz atmak gerekmez mi?

1. İLKEL TOPLULUK DÖNEMİNDE İNSANLIK TARİHİNİN ANA ÇİZGİLERİ

Kitabı Mukaddes'de Adem'in yaratılışından İsa'ya kadar gelip geçen peygamberlerin kaç yüzer yıl yaşadıkları ve kaç yaşlarında çocuk edindikleri anlatılmıştır. Bunlara dayanarak yaptığı titiz hesaplamalarla, İrlanda Başpiskoposu James Ussher, 1650 yılında, evrenin İ. Ö. 4004 yılında yaratıldığını öne sürmüş ve bu görüş dinsel bir gerçek olarak 19. yüzyıla kadar benimsenegelmiştir.

İnsanlık tarihini bu inanca uydurmaya çalışarak yorumlamak, tarihi akordiyona döndürür. Milyonlarca yılın olayları dört bin yıla sığdırılmaya çalışılınca, birçok gerçeklikler dışarıda bırakılır, ötekileri içiçe geçer, neden sonuç ilişkileri görülmez olur.

A. Biyolojik Evrimden Toplumsal Evrime

Bugün evrenin oluşumunun milyarlarca yıl önce başladığı biliniyor. En çok benimsenen kurama göre, evren 25 milyar yıl kadar önce bir «büyük patlama» ile oluşmuş ve bu patlamanın verdiği iti ve enerji ile, cisimler, patlama merkezinden dışarıya doğru ilerlerken, evrenin sınırlarını gittikçe genişleten bir oluşum içine düşmüşlerdir. Einstein, «görelilik» ve «birleşik alan» kuramıyla, evrenin bugün de bu «oluşum» süreci içinde olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.

Doğa bilimcisi Gamow, dünyamızın zamanımızdan iki milyar yıl önce oluştuğunu söyler. Çeşitli inorganik maddelerin bir karışımının, kozmik ışınların, güneş ışınlarının yanardağlardan çıkan radyoaktif maddelerin saldığı ışınların, ya da sürekli şimşeklerin ışınlarının etkisiyle, bir milyar yıl kadar önce, ilk organik maddeleri (amino asitleri) oluşturduğu öne sürülmüştür. Laboratuvarda yapay olarak yinelenen bu fiziksel ve kimyasal işlemler sonucunda inorganik maddelerden proteinin temeli olan amino asitlerin elde edilmesi, yukarıdaki görüşlerin tarihsel gerçekliğe uygun olabileceğini göstermiştir. Antalya Bölge Müzesi'nde 735 milyon yıl kadar öncelere ait ve 10 cm. dolaylarında çapı olan bir tek hücreli canlının fosili; Ankara'da Maden Tetkik ve Araştırma Enstitüsü'ndeki Tabiat Tarihi Müzesi'nde zamanımızdan 70 milyon yıl kadar önce yaşamış çok hücreli ve karmaşık yapılı canlıların fosilleri, bu konuda insana bir fikir verecek niteliktedirler.

İlk insanlar hakkında özgün alan çalışmalarıyla tanınan ünlü L.S.B. Leakey'in oğlu, Kenya Ulusal Müzeleri yöneticisi Richard Leakey ile *New Scientist* dergisinin bilim editörü Roger Lewin'in birlikte yazdıkları *Origins* (İnsanın Kökenleri) adlı yapıta göre, tek hücrelilerden çok hücrelilere, oradan omurgalılara, memelilere uzanan evrim çizgisi üzerinde, zamanımızdan 70 milyon yıl kadar önce, prosimian türünden bir orman faresi, yer yaşamını bırakıp ağaçlarda yaşamaya başlamıştır. Bu canlının, ağaçlarda geçirdiği 60 milyon yıl kadar süren dönem içinde, bedeni büyümüş, parmakları dalları, nesneleri iyi kavrayabilecek biçimde gelişmiş; iskeleti arada sırada dik durabilecek biçim almış ve gözleri dünyayı ve nesneleri üç boyutlu olarak algılayabilecek biçimde yanlardan öne kaymıştır.

Zamanımızdan 12 milyon yıl kadar önce, olasılıkla ormanları kurutan bir sıcak dönemde, bu canlı (içine goril, şempanze, babun ve orangutanın da girdiği) yüksek primatlar ailesinin üyesi bir *Hominid* (insansı canlı türü) olarak ormandan savanaya indiğinde, sopa sallama, taş atma düzeyinde «araç kullanma» yeteneğine sahip bulunuyordu. *Ramapithecus* (Rama maymunu) adı verilen bu canlı, Afrika'daki beşiğinden dünyaya yayılırken, farklı çevresel koşulların etkisiyle üç türe farklılaşmış, bu üç türden ikisi yok olup üçüncüsü *Homo habilis* (eli işe yatkın insan) bir milyon yıl önce (bazı bilginlerce iki, hatta üç milyon yıl önce) *Homo erectus'a* («dikilen insan»a), yarım milyon yıl önce *Homo sapiens'e* («akılcı insan»a), 50 bin yıl önce de atamız olan *Homo sapiens sapiens* türüne (bugünkü insan türüne) evrindi.

Atalarımızın *Hominid*'lerden *homo*'ya, demek ki insana geçmelerini sağlayan niteliğin ne olduğu tartışmalıdır. Aristoteles'in «insan düşünen hayvandır» tanımının etkisi ile akıl, dolayısıyla beyin büyüklüğü ölçü olarak alındığı için, ilk insan türüne *Homo sapiens* (akılcı insan) adı verilmiştir. Bu ad yerleştiği için bugün de kullanılmakla birlikte, ilk «araç kullanan» canlının insan sayıldığı görüşü ağırlık kazanmaya başlamıştı. Buna uygun olarak bir ara insana *Homo faber* (araççı insan) adı verilmişti. Ancak son zamanlarda şempanzelerin, bazı kuşların, kunduzların da arada sırada araç kullandıklarının saptanması ve *Ramapithecus*'un iskelet yapısının büyük bir olasılıkla araç kullandığını göstermesi karşısında, ölçüt, araç kullanmaktan «araç yapmaya» doğru kaymaktadır.

Evrinmesi ile insana ulaşan canlının araç yapma noktasına kadarki kazanımlarının büyük çoğunluğu «biyolojik evrim»in ürünüdür. Ancak ağaçtan yere inmesiyle, özellikle sistemli olarak araç kullanmaya başlamasıyla, «toplumsal evrim»in önemi artmaya başlamıştır. Araç yapmaya başlamasıyla insan sıfatını kazandıktan sonra ise, araç yapmanın toplumsal yapıda yarattığı gelişmeler, insanın yaşamında biyolojik evrimin rolünü ikinci sıraya itip, toplumsal evrimin rolünü birinci sıraya geçirmiştir.

Ormandan yere inen *Ramapithecus*, ağaçlarda yaşamanın iskelet yapısına kazandırdığı niteliklerle, dikilmeye eğilimli bir bedene sahipti ve olasılıklı da arada sırada dikilebiliyordu. Yer yaşamı ve araç kullanması da onu dikilmeye zorlamış olmalı. Sonunda dikilmesi (*Homo erectus'a* dönüşmesi) onun insana var-

mada biyolojik evrim yolunda attığı en büyük adımdır. Böylece serbest kalan elleri ile nesneleri daha iyi evirip çevirebilme, daha iyi araç kullanabilme olanağını bulmuştur. Araç kullanması ve yapması ise, ellerin ve gözlerin çok karmaşık ve eşgüdüm içindeki hareketlerini geliştirmiştir. Bu karmaşık hareketleri yönetmek beynin nitel (ve belki de nicel) gelişmesini sağlamıştır .

İnsan araç yapmaya başladıktan sonra, araçlarındaki gelişme, organlarının gelişmesinin yerini almış ve organların gelişmesinin hızını kat kat aşmıştır. İnsanın yaşamı, organlarının evriminden çok araçlarının ve bunlarla bağlantılı olarak yaşama biçiminin gelişmesiyle değişmeye başlamıştır. Gerçekten, zamanımızdan 500 bin yıl kadar önce yaşayan, kalıntıları Neanderthal' da bulunduğu için «Neanderthal insanı» denilirken, daha sonra (ortalama beyin büyüklüklerinin günümüz insanının ortalamasından da büyük oluşuna bakılarak) *Homo sapiens*'in bir türü sayılıp *Homo sapiens neanderthalensis* denmeye başlanan canlının görünümü, günümüz insanından farklı ise de, günümüzün insanının iskeleti ile zamanımızdan elli bin yıl önce yaşayan atamız olan *Homo sapiens sapiens* türünün ilk temsilcisi uzman avcı Kromanyon insanının iskeleti arasında, ancak uzmanların ayrımlayabileceği küçük farklılıklar vardır. Buna karşılık, araçlar ve yaşam biçimleri arasındaki fark çok büyüktür. Ve bu fark toplumsal evrimin ürünüdür. Gerçekten bugün sanayileşmiş ülkelerde üretilen 13 milyon değişik mal ve araç ile yaşam biçimimiz, biyolojik evrimin değil toplumsal birikimin, toplumsal evrimin ürünüdür. Yaşamımızı toplumsal evrim (bazı yazarlar ona «kültürel evrim» derler) belirler. Toplumsal evrimin bu niteliği, Eugene Marais'in yaptığı deneyde gözlenebilir. Marais, bir kunduz bir de ilk insanlar gibi sürü yaşamı süren ve insanlarla aynı (yüksek primat) aileden gelen babun yavrusunu doğar doğmaz doğal çevrelerinden ayırıp yapay olarak bir süre besledikten sonra yeniden doğal çevrelerine salıvermişti. Kunduz yavrusunun durumu hiç yadırgamayıp (iç güdüleriyle) suya dalıp avlanmaya başlamasına karşılık, babun yavrusunun dehşete düştüğünü ve kendini beslemesini bilemediğini görmüştür. 14. yüzyıl İslâm düşünürü İbn Haldun, *Mukaddime* adlı yapıtında, «insan alışkanlıklarının oğludur, kendi tabiat ve mizacının oğlu değildir» diyerek, toplum yaşamının bu özelliğini 20. yüzyılın bilim adamlarından 500 yıl kadar önce kavramış görünüyor.

Toplumsal evrim, yetişkinlerin öğrendiklerini, çocukların, yeniden öğrenmek zorunda kalmadan taklit edip kendilerine kazandırmalarıyla; daha sonra, erginlerin, öğrendiklerini görenek, dil, yazı vb. ile gençlere ve sonraki kuşaklara kazandırmaları ile; demek ki, deneyim, bilgi birikimi ve bilgi iletişimi ile gerçekleşir. Toplumsal evrimin sağladığı birikimin çocuklara aktarılmasında, kafatasının geç sertleşmesinin beynin ağır ağır büyüyüp gelişmesine olanak vermesi ve bebeklik süresinin uzamasının öğrenme süresini uzatması da önemli bir rol oynar.

Bununla birlikte, toplumsal evrimin temelinde yatan ellerimizin, beynimizin, dikilmeye eğilimli iskeletimizin, üç boyutlu görme yeteneğine sahip gözlerimizin gelişmesi gibi olgular, biyolojik evrim döneminde gerçekleşmiştir. Farklılaşma süreci biçiminde ilerleyen toplumsal evrimin, uzun süre, biyolojik evrim döneminde doğan erkek-dişi cinsel farklılaşması çizgisini izlediğini göreceğiz. Hatta, daha çok erkeklerin yönetimi biçiminde ortaya çıkacak olan siyasal farklılaşmanın kökeninde, bu erkek-dişi cinsel farklılaşmasının yattığı söylenebilir.

Biyolojik-toplumsal evrim arasındaki bu ilişki, aynı zamanda karşılıklı bir etkileşim ilişkisi olmuştur. Biyolojik evrim, az önce belirtildiği gibi, toplumsal evrimi etkilerken, toplumsal evrim de, araç kullanmanın dikilmeyi hızlandırması ve baş parmağın öteki parmakların karşısına geçerek nesneleri daha iyi kavrayabilen bir ele sahip olmamıza yol açması, beyni geliştirmesi örneklerinde görüleceği gibi, biyolojik evrimi etkilemiştir. Bu etki, dişlerin işinin bir bölümünü araçların görmeye başlamasıyla çenemizin gerilemesinde görüldüğü gibi, olasılıkla bazı doğal yeteneklerimizin duraklamasına, bazılarının gerilemesine yol açmıştır.

Toplumsal evrim, tıp bilimindeki gelişmelerle insan ömrünün uzatılması örneğinden anlaşılacağı gibi, ileride, genetik biliminde sağlanacak ilerlemelerle, bu kez bilinçli olarak, biyolojik evrimimizi hızlandırabilir. Biyolojik evrimle toplumsal evrimin etkileşimi, geçmişte ilk insan topluluklarının doğuşunda olduğu gibi, ileride de önem kazanabilir. Ama bugün, bu etkileşim önemsizdir; dahası biyolojik evrimin etkisi farkına varamayacağımız kadar küçüktür. Buna karşılık toplumsal evrim yaşamımızı, yenitaş çağı düzeyinde yaşayan bir Avustralya, Afrika ya da Amerika yerlileri topluluğunu, uygar dünya ile ilişkiye geçmesi sonu-

cunda, bir iki yüzyıl içinde, çağları aşırtarak uygar toplum düzeyine çıkartabilecek etkenlikte biçimlendirmektedir.

B. Eskitaş Çağında İnsanın Yaşamı

İnsan öncesi canlının ve insanın yaşamlarını etkileyen, topluluklarını biçimlendiren sayısız etmen vardır. Tümünü araştıramayız; içlerinden en önemlilerinin «beslenme», «korunma» ve «üreme» sorunlarıyla ilgili etmenler olduklarını söyleyebiliriz. Dolayısıyla dikkatimizi bu üç noktada toplayarak, insan öncesi canlının ve insanın evriminin kavranabilir aşamalarını izleyebiliriz. O zaman, beslenme, korunma, üreme sorunlarının önem sırasının çağdan çağa değiştiğini de görürüz.

a. Toplayıcılık ve Sürü Yaşamı

İnsan öncesi atalarımız ağaçlarda yaşadıkları dönemlerde beslenmelerini, diyelim geçimlerini, ağaçların meyvelerini atıştırmakla «atıştırıcılık» ile sağlıyorlardı. Üreme ve savunma zorunlulukları dışında hiç bir şey onları birarada olmaya zorlamıyordu. Geçimlerini birlikte sağlamak zorunda değillerdi. Beslenirken ormana yayılıp, gerektiğinde, tehlikede ve uyku zamanı, toplanıyorlardı. Dolayısıyla onları gevşek bir sürü yaşamına iten şey korunma, ondan da çok üreme sorunuydu. Çünkü ağaçlar onların korunma sorununa büyük ölçüde yardımcı oluyorlardı. Bu dönemde sürünün üyeleri arasında, çocuk-genç-yaşlı yaş farklılaşması ve erkek-dişi cinsel farklılaşması dışında hiç bir önemli farklılaşma yoktu. Ama gevşek sürü yaşamının bağlarından biri olan bu cinsel farklılaşmaya dikkat edin. İleride toplumun biçimlenmesinde büyük rol oynayacaktır.

Ağaçlardan yere inmek zorunda kalındığında, korunma sorunu ön plana çıkar. Sıkışınca ağaçlara kaçıvermek olanağından yoksun olunca daha sıkı bir sürü yaşamı sürdürmek gerekir. Savunma, kendilerinden iyi organik donanımları olan öteki hayvanlar karşısında büyük önem kazanır. Bunun üzerine sürünün yapısında ilk toplumsal farklılaşma başlar. Bedenleri daha iri olan erkekler sürünün savunmasını, dişiler yavruların korunmasını üstlenirler. Tıpkı dişilerinden iri olan erkekleri, göğüslerini şişirip yumruklayarak düşmanlarını korkutup sürüyü koruyan gorillerde olduğu gibi.

Bu dönemde beslenme (geçim) sorunu, otlar, meyveler, yumuşakçalar toplayarak, toprağın altından böcek yuvalarını bitki köklerini çıkararak «toplayıcılık» ile çözülmüştür. Meyvelerin düşürülmesinde taşlar, yerdeki böcek yuvalarının eşilip, yenebilen bitki köklerinin çıkartılmasında, doğada hazır bulunmuş sopalar, yani «araçlar» kullanılmaktadır. Doğal keskin taşların, kırılınca doğal olarak sivri biçim almış sopaların bulunmadığı durumlarda, başka taşlarla vurularak kıyıları keskinleştirilen taşların, bu taşlarla sivri uçlu sopaların yapılmasına «araç yapımı»na gidilmiş olmalı. Önceleri bu araçlarla kadın erkek aynı toplayıcılık işini yapmışlardır. Böylece, ilk insan sürülerinin «geçim biçimi»nin «toplayıcılık» olduğunu söyleyebiliriz.

Toplayıcılık dönemlerinde geçim alanında ilkel sürünün üyeleri arasında, daha bir farklılaşma doğmamıştır. Erkekler toplayıcılıkta kullandıkları taşları, sopaları savunmada da kullanacaklardır. Ancak savunma için daha iri, daha keskin taşlara; daha kalın, daha sivri sopalara gereksinim duyulacaktır. Böylece erkekler araç yapıcılığı ile kadınlardan çok uğraşmaya başlayacaklardır; güçleri de buna elverişlidir.

b. Avcılığın Başlaması ve Birinci Toplumsal İşbölümü

Bu çabalar sonunda insanlar bir gün, araçlarını savunmadan saldırıya geçmelerini sağlayacak bir etkililik düzeyine yükselttiklerini anlayacaklardır. Bunu anlayınca da, (arada sırada yedikleri solucan, böcek, salyangoz dışında) hep bitkilerle beslenmeye paydos. Hem otobur hem etobur oldukları yeni bir beslenme dönemi başlayacaktır. Bu, ilkel insanın yalnızca mutfağında gerçekleştirilen bir devrim olarak kalmayacaktır. Sürünün yapısını değiştiren, onu «sürü»den, 25-50 arası üyeden oluşan «takım»a dönüştüren sonuçlar doğuracaktır. Çünkü erkeklerin savunma araçlarını geliştirip silahlara dönüştürerek avcılığa başlamalarına karşılık kadınlar toplayıcılıkta kalmışlardır. Nereden mi biliyoruz; Afrika'nın avcı ve toplayıcı eskitaş çağı topluluklarından olup gerilerinde binlerce kaya resmi bırakan Kapsiyan kültürün yaratıcılarının bu resimlerinde, erkeklerin ellerinde yay kadınların etekli çizilmiş olmalarından; eteğin çağdaş ilkellerde bir toplayıcılık aracı olarak kullanılmasından. Ayrıca kadınların avın pişirilmesi, derilerden giysi, barınak örtüsü yapılması işlerini üstlendiğini görüyoruz ki, Hikmet Kıvılcımlı *Tarih Devrim*

Sosyalizm adlı yapıtında pedagojik bir deyişle, bunu av-ev işbölümü olarak adlandırmıştır. Gerçekten ileride kadınları eve kapatacak olan «ev ekonomisi» nin bu tarihlerde başladığı söylenebilir.

Cinsel farklılaşma çizgisi üzerinde, kadınların toplayıcılık, erkeklerin avcılık yaparak gerçekleştirdikleri «birinci toplumsal işbölümü» ortaya çıkmıştır. Bunu, aynı çizgi üzerinde, ileride ikinci toplumsal işbölümü izleyecektir. Birinci toplumsal işbölümü ile, üyelerinin aynı işleri yaptıkları gevşek sürü örgütlenmesinin yerini, kadınların erkeklerin farklı işleri yaptıkları, dolayısıyla birbirlerine geçim alanında da gereksinme duyan üyelerden oluşan «takım» örgütlenişi alır.

İnsan öncesi canlıların ve ilk insan birliklerinin yaşamları ve örgütleniş biçimleri ile ilgili olarak yukarıda yapılan açıklamalar, insan öncesi canlıların ve ilk insanların kemiklerinin ve araçlarının kalıntılarına, öteki yüksek primatların sürü davranışlarına, çağdaş ilkellerin yaşayışlarına bakılarak yapılan benzetmelere ve bazı mitolojik öykülerin yorumlarına dayandırılan «yorumlardır». Öyleyse ilkel toplulukların yaşamlarını ve düşünüşlerini kafamızda kurmak için elimizde dört kaynak bulunmaktadır: karşılaştırmalı zooloji, arkeoloji, sosyal antropoloji (etnoloji) ve mitoloji.

Gene bu kaynaklardan yararlanılarak, erkeklerin avcılığa geçerken kadınların toplayıcılıkta kalmalarının, ilkel insanın yaşamında yaratacağı sonuçları kafamızda canlandırmaya çalışalım. Bu «işbölümü» ile insanlar toplayıcılıktan «avcılık ve toplayıcılık»a geçmişlerdir. Erkekler avcılıkta kadınlar toplayıcılıkta «uzmanlaşma»ya başlamışlardır. Bu uzmanlaşma «emeğin verimliliği»ni artırır. Erkekler, zamanın iri hayvanlarını ancak avcı takımları biçiminde örgütlenerek avlayabilirler. Bu ise geçim alanında erkekler arasında bir «işbirliği» yaratır. İşbirliği de emeğin verimliliğini artırır. Ayrıca avda eşgüdümü sağlamak, av takımını yönlendirmek içlerinden birinin (genellikle en başarılı avcının ve bu başarısı sürdüğü sürece) «önderlik» etmesine yol açar. Ama bu, önderin, ileride ortaya çıkacak kabile şefleri gibi, av dışındaki işlerde de tüm takımı yöneteceği anlamına gelmez. O dönemde toplulukta yöneten yönetilen farklılaşması yoktur.

İnsanların avcılığa başlamaları ve yüzbinlerce yıl bu işi sürdürmeleri, «sosyal darvinci» denen bazı düşünürlerce, Darwin'in

daha çok hayvanlar dünyası için ileri sürdüğü «doğal ayıklanma» ve «yaşam savaşı» kuramlarının insan, hatta uygar toplumun insanı için de geçerli olduğu yolundaki görüşlerini desteklemekte kullanılmıştır. Onlara (örneğin Prof. Raymond Dart, Dr. Konrad Lorenz, Niko Timbergen ve onların bilimsel görüşlerini halka yayan oyun yazarı Robert Andrey'e) göre, doğanın dişi tırnağı kanlıdır; doğada türler arasında ve her türün içindeki bireyler arasında amansız bir yaşam savaşı vardır. Bu savaş ile zayıflar elenir güçlüler kalır. Canlıları evrindiren süreç budur. Hak güçlünündür. Bu, yalnız kaçınılmaz bir doğa yasası değil, aynı zamanda iyi bir doğa yasasıdır. İnsanlar kendilerini hak, adalet, barış masallarıyla aldatmamalıdırlar. Eninde sonunda geçerli olan yasa yaşam savaşı yasasıdır. (Ne kadar akla yakın görünüyor değil mi?) Ancak bu düşünürler iki önemli gerçeği gözardı ediyorlar. Birincisi, doğada yaşam savaşı genellikle bir türün üyeleri arasında değil, türler arasında verilmektedir. İkincisi, insanlar yaşam savaşı veren hayvanlardan farklı olarak «akıl» sahibi varlıklardır. Durumları bir antilop yavrusu başında kavga eden aç bir aslanla kaplandan farklıdır. Böyle bir kavganın sonuçlarını, kavgayı kazanıp rakiplerini öldürseler de bir but uğruna gözden kulaktan olabileceklerini düşünüp, «bölüşme» yoluna gidebilirler. Bundan da önemlisi, insanlar doğada var olanı tüketen canlılar olmaktan çıkıp üreten canlılar olmak durumuna yükselmişlerdir. Böylece doğada kavgaya yol açan kıtlığı önleyebilecekleri gibi, bu yolda baş vurdukları «üretim», gittikçe çok sayıda insanın (kavgasıyla değil) işbirliği ile gerçekleştirilen bir etkinliktir.

Richard Leakey ve Roger Lewin *Origins* adlı yapıtlarında avcılığın ilk insan topluluklarının yapısı üzerine etkilerini inceleyince, sosyal darvincilerden bambaşka sonuçlara ulaşmışlardır. Onlara göre avcılık, insanlar arasında geçim alanında ilk «işbirliği»ni gerçekleştirmiştir (ki bu işbirliği öteki işbirliklerine örneklik edecektir). Toplu avlanma (böyle avlanan, avı kimi yandan kimi arkadan kovalayan, kimi önden saldıran Afrika köpekleri örneğinde görüldüğü gibi) tek avlanmaya göre emeğin verimliliğini kat kat artırmıştır. Ortak avlanma, ortak «bölüşme»yi birliğinde getirmiştir. Bu bölüşme takımın yalnız erkekleri arasında değil (çağdaş ilkel topluluklarda görüldüğü gibi) kadınlar, çocuklar, yaşlılar, hastalar, takımın tüm üyeleri arasında yapılmaktadır. Bu iki düşünüre göre, avcılık insanı hayvanlaştırmak

şöyle dursun, hayvanlardan ayıran nitelikler kazandırarak onu insanlaşma yoluna sokmuştur. Demek ki avcılık insanlığa, aralarında kavgadan, kan dökücülükten çok işbirliğini ve bölüşmeyi, dayanışmayı getirmiştir. Ava katılamayacak yaşlı erkeklerin kampta kalıp çocukları eğitme, araç yapma, av sihiri gibi işlerle uğraşmış olması olasıdır. Bu işler onların saygınlığını artıracaktır. İlerinin yaşlılar meclislerinin, senatolarının tohumu bu çağda atılmış görünüyor. Erkeklerin avladıklarını onlarla bölüşmeleri karşısında, kadınlar da, topladıklarını eskisi gibi atıştırmak yerine eteklerinde biriktirerek getirip takımın öteki üyelerine dağıtmaya başlamışlardır. Gerek erkeklerin avlarını, gerekse kadınların topladıkları çeşitli bitkileri ötekileriyle bölüştürecekleri belli bir yere gerek vardır. Bu gereksinim sürekli göçebelik yerine, geçici «kamp» yerlerinin kurulmasına yol açmıştır ki bu insanoğlunun toprağa yerleşme yolunda attığı ilk adımı oluşturmuştur.

Erkeklerin avcılıkta kadınların toplayıcılıkta uzmanlaşmaları ile başlayan birinci toplumsal işbölümü daha başka toplumsal ve düşünsel etkiler de yaratmıştır. Kadın ve erkek yalnız korunma, üreme alanında değil beslenme (geçim) alanında da birbirlerine bağlanmışlardır. Takım avı, avlananlar arasında iletişim gereksinimini artırmıştır. Dil gelişmeye başlamıştır. Konuşmanın gelişmesi, düşünmenin gelişmesi demektir. Daha önemlisi soyut düşünüşe geçilebilecek köprülerin kurulması demektir. Ateşin de (zamanımızdan yarım milyon yıl kadar önce) denetime alınması üzerine gündüzün erkeklerin avcılık, kadınların toplayıcılık için ayrıldıkları kamp yerleri, akşamları kamp ateşi başında toplandıkları ve yarım yamalak seslerle ve hareketlerle o gün başlarından geçenleri birbirlerine anlatmaya çalıştıkları, zaman zaman alevleri seyrederken düşlere dalıp, zaman zaman coşup bağırıp çağırıp tepindikleri şenlik yerine dönmüştür. Bu, insanların duygusal, düşünsel yaşamlarını geliştirip zenginleştirmelerine, geçim etkinlikleri dışında etkinlikler geliştirmelerine yaramıştır.

Canlandırmaya çalıştığımız bu süre içinde, insanlar pek ilkel araçlar kullanmışlardır. Araçlarının sayıları az, çeşitleri çok sınırlıdır. Ne var ki, yüzbinlerce yıllık zaman kesimleri içinde bu araçlar zaman içinde ve dünyanın çok geniş bölgelerinde büyük bir «birörneklik« göstermiştir. Bundan, insanların hep eski araç biçimlerini «taklit» ettikleri ve değişiklik yapmaya yetecek güçlerinin ve enerjilerinin bulunmadığı sonucunu çıkarabiliriz. Avcılık ve toplayıcılık döneminde insanlar, araçlarında ve yaşamların-

da değişliklik yapmalarına elverecek «artı enerji»ye «boş zaman»a ve bu boş zamanda yiyecekleri «artı besin»e sahip olmamış görünürler. Bu olanakları uzman avcılık ile bulacaklardır.

c. Uzman Avcılık ve Klan Toplumuna Geçiş

«Uzman avcılık», zamanımızından 50-10 bin yıl önceki zaman kesimi içinde son buzul çağında, buzulların kıyılarında beliren tundralarda mamut, yaban öküzü, ren geyiği gibi iri sürü hayvanlarını avlayarak yaşayan, eskitaş çağının son döneminde görülen Avrupa ve Batı Asya topluluklarının yaşam biçimleridir. Ateşin, giyinmenin de yardımıyla, kendilerini soğuk iklim bölgelerinde yaşamaya uyarlayan bu topluluklarda, toplayıcılık ikinci plana düşmüş, avcılığın önemi artmıştır. Soğuk iklim koşullarında yaşamaya uyarlanmalarının ve iri sürü hayvanlarını avlamakta uzmanlaşmalarının ödülünü aldıklarını kalıntılarından biliyoruz. Örneğin tek bir kamp yerinde (Fransa'da Solutrea'da), ötekileri bir yana, yüz bin kadar yabanıl at kemiğinin biriktiğini görüyoruz.

Uzman avcılık bu topluluklara, artı besin, geçinme dışındaki etkinliklerde kullanabilecekleri artı enerji ve boş zamanı sağlamıştır. Bir kamp yerinde çok daha uzun süreler kalabilmelerini kolaylaştırmıştır. Bir av seferinde bir mamutu, beş on yaban atını deviren bir avcı takımı, etlerini «kardolaplarında» bozulmadan saklayarak, ava çıkmadan bir ay beslenebilecektir. Onların böylece artı besin, artı enerji ve boş zaman olanaklarına sahip olduklarını, mağaralarına ve kaya barınaklarına çizdikleri resimlerden; hayvan boynuzlarından, hayvan dişlerinden, taşlardan yaptıkları heykelciklerden; ölülerini özenle ve törenle gömmeye başlamalarından anlıyoruz.

Uzman avcılıkta erkeklerin önemi artmış; kadınların önemi ikinci plana düşmüş olmalı. Ama bu toplulukların gerilerinde bıraktıkları insan heykelciklerinin önemli bir bölümünün «venüsler» olarak adlandırılan cinsel özellikleri abartılmış gebe kadın heykelcikleri olması, başka kanıtlarla birlikte, ilkel topluluğu kadının yönettiği yolunda görüşlerin ortaya atılmasına yol açmıştır. Yalnızca geçim sorununa bakarak çözemeyeceğimiz bu sorunu, üreme sorununa bakarsak çözebiliriz. Takım avı hem çok sayıda insanın işbirliğini gerektiren hem çok sayıda insanın avda hayvanlarca öldürülmesine yol açan bir geçim etkinliğidir. Bu

noktada geçim sorunu üreme sorununa bağlanır. Dolayısıyla, bazı bilim adamları bu heykelciklerin kadının üstünlüğünün değil, doğum darboğazının ürünü olduğunu söylerler. İlkel insanların bu heykelciklerin doğumları artıracağını düşündüklerini, heykelcikleri bu yolda birer «sihir» aracı olarak kullandıklarını ileri sürerler. Bu görüş benimsenirse, erkeğin geçim ve savunma alanında kazandığı önemi, kadının (dolaylı olarak geçim sorunu ile bağlantılı olan) üreme alanında sahip olduğu önem ile dengelediği kabul edilebilir.

Uzman avcı toplulukların mağaralarda ve kaya kovuğu barınaklarında bıraktıkları resimlere gelince, bunlar, avladıkları hayvan türlerinin bazıları yaralanmış olarak gösterilen resimleridir. Bunların da sanat aşkına değil avın başarılı olması için «av sihiri» amacıyla çizildikleri kabul edilir. Ancak resimlerdeki ustalık, onların sıradan üyelerce değil, uzman kişilerce çizildiklerini düşündürecek teknik düzeydedir. Bu durum karşısında bazı bilim adamları, bunların topluluğun sağladığı «artı ürün» ile beslenen, ava katılmayan profesyonel sanatçılarca çizildikleri görüşünü öne sürmüşlerdir. Bazı bilim adamları ise, av sahnelerinin canlılığından, bu resimlerin ava katılmayan kişilerce çizilemeyeceği görüşündedirler. İki görüşü, bunların tam zaman uzmanlarınca değil, arada sırada ava katılmayan «yarı zaman uzmanları»nca ya da ava çıkılmadığı zamanlarda av sihiri ile uğraşan «boş zaman uzmanları»nca çizilmiş olabilecekleri görüşüyle uzlaştırabiliriz. Bu kimseler aynı zamanda avı yöneten önderler de olabilirler. Ama üretimin ve mülkiyetin bilinmediği bir dönemde, topluluğun eşitlikçi yapısı, bu kimselerin ne yöneticiler, ne sihirciler ne de sanatçılar olarak ayrı bir grup oluşturmalarına olanak vermeyecektir. Bununla birlikte, «sihirci sanatçılar» denen bu kimseler, ileride, doğrudan üretime katılmayan yönetici ve din adamı sınıflarının üyelerine dönüşeceklerdir.

Uzman avcılık (bizon avı mevsiminde takım avı için biraraya gelen kızılderili kabilelerinde görüldüğü gibi) o zaman da av mevsiminde birçok avcı takımlarının biraraya gelmelerine yol açmış görünür. Bu durumda avcı takımının üyeleri, birbirlerinden, bağlı oldukları totemlerle ayırdedileceklerdir. Daha önce yabancı takımlardan kaba güçle kadın kaçırarak çözülmeye çalışılan üreme sorunu, bu yol ortak avlanmayı tehlikeye düşüreceği için, görenekleştirilip törenselleştirilecek, dıştan evlenme (egzogami) kuralı yerleşme-

ye başlayacaktır. Üyeleri aynı totem atanın soyu olduklarına inanan, içten evlenmeyi yasaklayan topluluk, artık takım değil «klan»; klanların birleşmesiyle oluşan topluluk «kabile» olarak adlandırılabilir. Gelin alıp vermeler, gelinlerle birlikte armağan alıp vermelere, giderek aynî değişime yol açacaktır.

Uzman avcı topluluklar gelişmelerini, araçlarda gerçekleştirdikleri yeniliklerle emeğin verimliliğini artırmalarından çok, kendilerini soğuk iklim koşullarına uyarlamalarına ve büyük hayvan avında uzmanlaşmalarına borçlu idiler. Uzmanlaşma bir yönüyle de kemikleşmedir; değişen koşullara uyarlanmayı güçleştirir. Uzman avcı topluluklar da buzul çağının (İ.Ö. 10 bin dolaylarında) sona ermesi, tundraların yerini ormanların alması, tundralarda otlayan sürülerin göç etmeleri ya da yok olmaları üzerine, değişen çevresel koşullara uyarlanamayıp yok oldular.

C. Ortataş Çağında İnsanın Yaşamı

Uzman avcıların yok olmasına karşılık, Yakındoğu'da bulunan, buzul çağında hemen her alanda uzman avcı topluluklardan daha geri düzeyde olan topluluklar, varlıklarını ve kültürlerini sürdürebildiler; hatta geliştirebildiler. Tundraların yerini ormanlar alınca, iri hayvan sürülerinin yerini de ayı, kurt vb. orman hayvanları aldı. Buna uygun olarak, mızraklarla, içine kazık saplanan çukurlar açılarak vb. yöntemlerle yapılan takım avının yerini, ok ve yayla, zıpkınla yapılan tekil av aldı. Okların, kargıların ve zıpkınların başlarına takılan «küçük taş başlıklar» (mikrolitler) bu çağın karakteristik kalıntılarıdır. Ortataş çağı (mezolitik), kaba taş araçlar çağı olan eskitaş çağı (paleolitik) ile, cilâlı taş araçlar çağı olan yenitaş çağı (neolitik) arasında yer alan, Yakındoğu'da İ. Ö. 12-8 bin yılları arasında görülen (Avrupa'da İ.Ö. 2 binlere dek süren) kısa bir çağdır.

a. Yabanıl Tahıl Devşiriciliğinin Önemi

Ortataş çağında toplayıcılık yeniden önem kazanmış, avcılık ikinci plana düşmüş görünür. Bu, özellikle yabanıl tahıl türlerinin bulunduğu Yakındoğu için doğrudur. Buralarda topluluklar, öteki bitkiler yanı sıra yabanıl tahılları toplayarak geçiniyorlardı. Yabanıl tahıl toplayıcılığına, öteki toplayıcılıklardan önemli bir farkı olduğu için ve insanların toplayıcılıktan üretime geç-

melerinde basamak taşını oluşturduğu için, özel bir toplayıcılık biçimini nitelemek üzere, «devşiricilik» demek yerinde olur.

Eli yaylı avlanan insanları erkekler, kayadan bal toplayan insanı kadın olarak gösteren ortataş çağı resimlerine bakılırsa, büyük bir olasılıkla bu çağda da erkekler avcılık alışkanlıklarını sürdürürlerken kadınlar toplayıcılık yapıyorlardı ve yabanıl tahıl devşiriciliği ile uğraşıyorlardı. Bu konuda elimizde kesin dolaysız kanıtlar bulunmamakla birlikte, hem bir önceki hem bir sonraki çağa bir göz atmamız bizi bu sonuca götürecektir. Gerçekten yenitaş çağı düzeyinde bir teknolojiye ve yaşam biçimine sahip olan çağdaş ilkel topluluklarda, tarımın ilk biçimi olan çapa ile bahçe tarımı kadınlar tarafından yapılmaktadır. Ortataş çağında da erkekler av sevdasına düşmüşler, kadınlar bir sonraki çağda ekip biçecekleri tahılları çocuklarıyla birlikte devşirmiş olmalılar.

Devşiriciliği öteki toplayıcılıklardan farklı özel bir toplayıcılık saymamızın bir nedeni, tahılların, toplanan öteki bitkilerden çok daha iyi ve uzun süreler durabilecek biçimde «depo» edilebilmeleridir. Gerçekten bu çağın kalıntıları arasında (Ankara kalesi yanındaki Anadolu Uygarlıkları Müzesi'ne bakınız) eğri uzun hayvan dişlerine ve yarılmış sopalara sokulan çakmaktaşlarından oluşan (orağın atası) devşirme bıçakları yanı sıra, toprağa kazılmış, kıyıları ekin sapları ile örtülmüş tahıl ambarı çukurlarıyla karşılaşırız. Yiyecek depolamanın toplumsal artının oluşmasındaki önemini ileride göreceğiz.

b. İlkel Toplulukların Durağanlığının Nedeni

Saydığımız bunca ilerlemeye karşılık, insanlık, araç yapmaya başlamasından yenitaş çağının başına kadar geçen bir milyon yıla yakın bir süre içinde, gide gide bir arpa boyu kadar bir yol almıştır. Bunun böyle olduğu, bu bir milyon yıla yakın sürede elde edilen gelişmelerle, üretimin başlamasından bu yana geçen on bin, hele uygar toplumun ortaya çıkmasından bu yana beş bin yıl kadarlık süre içinde sağlanan gelişmeler karşılaştırıldığı zaman anlaşılır. Bir de şu örnek bu konuda bir fikir verebilir. Arkeolog Diana Gifford, 1973'de Kenya'da Turkana Gölü kıyısındaki bir kamp yerini kazar. Irmağın yığdığı kumun altında bir göçebe avcı topluluğun ilkel araçlarını ve avladıkları hayvanların kemik-

lerini bulur. Ne var ki, bunlar, bir yıl önce orada kamp kuran Dessanetch kabilesinin kalıntılarıdır. Kay Bahrensmeyer ise, oranın birkaç kilometre ötesinde iki milyon yıl kadar önceye ait benzeri kalıntılar bulunan bir kamp yerini ortaya çıkarır.

Neden ilkel topluluk iki milyon yıla yakın bir süre içinde bu kadar ağır evrinmiş ve neden uygar toplum beş bin yıl içinde baş döndürücü bir gelişme göstermiştir. Bunun üç önemli nedeni vardır. Birincisi, İlkel toplulukların yenitaş çağına gelinceye dek üretimi bilmemeleridir. İkincisi, Sahlins'in *Stone Age Economics* (Taş Çağı Ekonomisi) adlı yapıtında ortaya koyduğu gibi, toplayıcılığın, bir yerde biraz fazla durulunca «azalan verimler yasası»na yol açması, bundan kurtulmak için başvurulan göçebeliğin, araç ve mal birikimini (taşıma güçlükleri nedeniyle) engellemesidir. Daha önemli olan üçüncü nedeni, ilkel topluluğun eşitlikçi yapısının bir «toplumsal artı» üretmeye elverişli olmamasıdır. Uygar toplumu ve onunla birlikte hızlı ekonomik, toplumsal düşünsel gelişmeleri yaratan toplumsal artıdır.

İlkel topluluğa fazla yüklenmeyelim; çünkü uygar toplumun sahip olmadığı bazı erdemlere sahiptir. Toplumsal artı üretmeye engel olan uzmanlaşmamış ekonomisi; eşitlikçi yapısı, ortak çalışma ortak bölüşme ilkesi, son derece geri bir teknolojiye, yoksul donanıma sahip olmasına karşın, ilkel toplumun doğanın karşısına çıkardığı çeşitli engelleri ve bunalımları aşabilmesini, varlığını yüzbinlerce yıl sürdürebilmesini sağlamıştır. Uzmanlaşmış bir ekonominin (uzman avcılığın) değişen iklim koşullarına uyamayıp nasıl yok olduğunu gördük. Uzmanlaşmamış ilkel toplulukların eşitlikçi yapıları, onları iç çatışmalardan koruduğu gibi, dış doğal ve toplumsal tehlikelere birlik içinde karşı koyabilmelerini sağlamıştır. Bölüşme ilkesi ise, kim bilir kaç kıtlığı, son lokmalarına dek bölüşerek atlatmalarına yardımcı olmuştur.

D. Yenitaş Çağında İnsanın Yaşamı

Avcılığı ve toplayıcılığı, doğanın hazırlayıp sunduklarına el koyan asalak bir geçim etkinliği sayabiliriz. Asalaklıktan üreticiliğe geçiş, ilkel toplumun farklılaşmamış, türdeş, eşitlikçi, dolayısıyla çelişkisiz, durağan yapısının iç gelişmesiyle değil, uzman avcılığa geçilmesinde olduğu gibi, bir dış etkiyle gerçekleşir. Söz konusu dış etki, bu kez, havaların soğuması değil, buzul çağının sona

ererek havaların ısınmasıdır. İklimdeki bu değişiklik Avrupa'da tundraların, otlakların yerini ormanların almasına yol açarken, Yakındoğu'da ormanların ve yağışların azalmasına, iklimin çoraklaşmasına, bu da yabanıl tahılların azalmasına neden oldu. Geçimleri tahıl devşiriciliğine bağlı olan topluluklar, doğanın esirgediği suyu insanın sağlaması yoluna gidip, ırmakları, küçük dereleri üzerlerinde yabanıl tahıl bitmiş topraklara çevirerek çözüm aramış görünürler. Bu konuda elimizde Ürdün'de Natufia yerleşme yerinden arkeolojik, kızılderili Pavitso kabilesi kadınlarının benzeri uygulamalarından sağlanan etnolojik kanıtlar bulunmaktadır.

a. Bitkilerin Evcilleştirilmesi ve Üretimin Başlaması

Yabanıl tahılları sulama, tahıl devşiriciliğinden üreticiliğe geçilmesinin ilk adımı olmalı. İkinci adımı, yabanıl tahılların, bulundukları yerden başka yere taşınıp ekilerek ve sulanarak yetiştirilmeleridir ki, bunun kanıtı da, Halep'in 80 km. güneydoğusundaki ve Fırat'ın kıyısındaki Mureybet köyünde, İ.Ö. 9. bin yıla ait katmanlarda bulunan tahıl türünün, oranın yerlisi olmayıp 150 km. kadar uzaktan, Gaziantep dolaylarından getirildiğinin anlaşılmasıyla sağlanmıştır. Arkeoloji alanındaki son bulgulara göre insanlık, Filistin'den Orta Asya'ya kadar uzanan, içine Suriye'yi, Türkiye'yi, İran'ı da alan dağ yamaçları kuşağındaki bir çok köyde, kimi birbirine bakarak, kimi birbirinden bağımsız olarak (aynı koşullarda aynı sorunları aynı yollarla çözerek) İ.Ö. 8 bin - 5 bin dolayları arasında asalak ekonomiden üretici ekonomiye geçmiştir. (Bu geçişin sürükleyici öyküsünü merak edenler, James Mellaart'ın *The Neolithic of the Near East* yapıtına baksın). Bitkilerin üretimine geçiş aşamaları Türkiye'de de ortaya çıkarılmıştır. Şikago ve İstanbul Üniversitelerinin 1963 yılında yaptıkları araştırmalarda Urfa'nın Bozova'sının yakınındaki Gölbaşı kıyısındaki Biris Mezarlığı'nın ve Söğüt Tarlası'nın İ.Ö. 10. bin yıla ait kalıntılarında, yiyecek toplayıcılığının son aşamasının [tahıl devşiriciliğinin] kanıtları bulunmuştur. Ergani'nin 7 km. güney batısındaki Çayönü Tepesi'nde ise, İ.Ö. 7000 dolaylarında tahıl ve koyun yetiştirmiş olan bir köyün kalıntıları ortaya çıkarılmıştır.

Çağın gelişmiş, iyi işlenmiş cilâlı, yeni taş araçlarından dolayı bu çağa cilâlıtaş ya da yenitaş çağı (neolitik) adı verilir. Üretime, geçişi temsil eden yenitaş çağında üretim, Yakındoğu'dan Afrika'ya, Avrupa'ya ve Uzakdoğu'ya yayılmıştır. Elverişli yabanıl tahıl

türlerinin bulunmadığı Yeni Dünya'da ise üretim, aynı iklim değişikliği nedeniyle, ama biraz gecikerek, kabak, biber, fasulye ve daha sonra mısır üretimi biçiminde ve Eski Dünya'dan bağımsız olarak (İ.Ö. 3 bin dolaylarında) başlamıştır.

Asalak ekonomiden üretici ekonomiye geçilmesi, insan topluluklarının yaşamında enine boyuna çeşitli ve büyük etkiler yaratmıştır. Bu nedenle ünlü arkeolog Gordon Childe, *Tarihte Neler Oldu* adlı yapıtında bu olaya «neolitik devrim» adını vermiştir. Neolitik devrim ile, ilkel toplulukların (mal biriktirip taşıyamayacakları için) yoksulluklarının nedenlerinden biri olan göçebe yaşam bırakılıp, ekinin korunması zorunluluğuyla toprağa yerleşilmiş, yerleşik yaşama geçilmiştir. Bu olay bir yandan mal birikiminin, bir yandan mülkiyetin, öte yandan (R. Leakey ve R. Lewin'e göre, biriken malları ve toprağı ele geçirmek amacını taşıyan) savaşların tohumunu atmıştır. İnsanın yaşamında, göçebeliğin düzensizliğinin yerini, tarım yılının düzenini izleyen bir düzenlilik almıştır. Ekip biçmekle daha çok kadınların uğraşmaları, geçim alanındaki bu önemli etkinliklerden dolayı, kadınların saygınlığını artırmıştır. Beslenme ve nüfus sorunlarını çözmüştür. Bitkilerin evcilleştirilmesini hayvanların evcilleştirilmesinin izlemesi de, ikinci toplumsal işbölümünü, oradan da uygar topluma varacak olaylar dizisini başlatmıştır.

b. Hayvanların Evcilleştirilmesi ve İkinci Toplumsal İşbölümü

Önceleri, insanların avladıkları hayvan sürülerini dar vadilere sıkıştırıp önlerini ve arkalarını çitlerle kapatıp buralarda beslemek yoluyla evcilleştirmeleriyle, tahıllardan önce hayvanların evcilleştirildiği sanılıyordu. Sonraları, hayvanların bu dar alandaki otlarla beslenemeyecekleri, onları kendilerini zor besleyen insanların ot toplayarak beslemelerinin de pek kolay olmadığı anlaşıldı. Arkeolojik kazılarda ise, evcilleştirilmiş ilk tahıl kalıntılarıyla evcilleştirilmiş ilk hayvan kalıntılarının aynı yerleşme yerlerinde bulunduğu görüldü. Bu durumda hayvanların evcilleştirilmesinin tahılların evcilleştirilmesinden sonra, ekin saplarıyla beslenmeleriyle gerçekleştirilmiş olacağı görüşü ağırlık kazandı, benimsendi.

Öyleyse, bitkilerin evcilleştirilmesini çok geçmeden hayvanların evcilleştirilmeleri izlemiştir. Bir önceki çağda toplayıcılık ya-

pan kadınların bitkilerin üretilmesiyle uğraşmalarına karşılık, bir önceki çağda hayvanları avlamakla uğraşan erkeklerin, hayvanların evcilleştirilmesinden sonra onların bakımını üstlenmeyi yeğliyecekleri akla yakın görünüyor. Gerçekten de çağdaş topluluklarda çapa tarımıyla kadınların uğraşmalarına karşılık, sürüleri her zaman erkekler gütmektedirler.

Bu işbölümü, bir önceki çağda kadının toplayıcılık, erkeğin avcılık yaptığı işbölümü biçiminin bir uzantısı gibidir. Bu nedenle topluluğun iç yapısında büyük değişikliklere yol açmış görünmez. Ama topluluklar arası ilişkilerde uygarlığa varan bir etkileşmenin temelini oluşturacaktır. Şöyle ki, hem bitki hem hayvan yetiştiren köy toplulukları kendilerine yeterli bir ekonomiye, yerleşik, dışa kapalı ve barışçı bir yaşam biçimine sahip olmuşlardır. Çevrelerindeki avcı ve toplayıcı göçebe toplulukların da az çok kendilerine yeterli oldukları ve köylülerle pek alıp vereceklerinin olmayacağı söylenebilir. Ne var ki bu topluluklar, kendilerinin bin bir zorlukla avladıkları hayvanları köylülerin sürüler biçiminde yanlarında besleyip dilediklerinde içlerinden birini kesip yediklerini görmüş ve bundan etkilenmişlerdir William H. McNeill'in *A World History* (Dünya Tarihi) yapıtında yazdığına göre, oradan oraya özgür dolaşmaya alıştıkları ve düzenli, sıkı çalışmaya alışmadıkları için, toprağa yerleşip yorucu tarla işleriyle uğraşmak avcıların işlerine gelmemiş, çiftçiliği benimsememişler, ama çobanlığa özenmişlerdir. Evcilleştirilmiş hayvanlardan edinmenin, hayvan evcilleştirmenin yollarını bularak, avcılıktan çobanlığa geçmişlerdir. Ama göçebe çobanlık yaşamının başlayışı, avcıların çobanlığa geçmesinden çok (çünkü onlar genellikle inatçıdırlar, eski yaşam biçimlerini bırakmak istemezler), hem bitki hem hayvan yetiştiren bazı köylerin bulundukları yerin çiftçilikten çok çobanlığa elverişli olduğunu anlamalarıyla, ya da toprakların verimini yitirmesi, iklimin kuraklaşması nedeniyle, çiftçiliği bırakıp çobanlıkta uzmanlaşmaya başlamalarıyla görülmüştür. Çorak bölgelerdeki terkedilmiş köyler, bu olayın arkeolojik kanıtları olarak değerlendirilmektedir.

İster bazı avcı toplulukların çobanlığa öykünmeleri, ister bazı köylerin halkının çiftçiliği bırakıp çobanlıkta uzmanlaşmalarıyla olsun, sonunda tarımın başladığı bölgelerin çevresindeki otlaklarda çoban topluluklar ortaya çıkmışlardır. Çiftçilik-çoban-

lık işbölümü, ikinci toplumsal işbölümü olup, birincisinden farklı olarak topluluklar arası işbölümüdür. Göçebe, sürücü çoban topluluklar, avcı ve toplayıcı toplulukların tersine, kendilerine yeterli bir ekonomiye sahip değildirler. Bitkisel besin kıtlığı çekerler, bazı mevsimlerde hayvanlarını beslemekte güçlük çekerler ve sürülerini kıran salgın hastalıklarda yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar. Bu nedenle yerleşik köyle barışçı (ticaret) ve savaşçı (yağmacı) ilişkileri kurmaya eğilimlidirler. Otunu da etini de kendisi yetiştiren köylü topluluklar ise onlarla alışverişe pek istekli değildirler. Bu nedenle çiftçi-çoban topluluklar arası ilişki genellikle barışçı bir ilişki olmaz.

Şimdi bu iki topluluğun yaşam biçimlerini karşılaştıralım. Çiftçiler yerleşik, kendine yeterli, dışa kapalı ve barışçı bir yaşam biçimine sahiptirler. Çobanlar, onların tam tersine göçebe, kendilerine yetersiz, dışa açık savaşçı bir yaşam biçimine sahiptirler. Birbirlerine böylesine zıt yaşam biçimlerine sahip iki topluluk karşılaşırsa ne olur? Ne olacağını görmeden önce çiftçi ve çoban toplulukların yapılarını biraz daha yakından inceleyelim.

c. Yenitaş Çağı Çiftçi Topluluklarının Yapısı

İlk tarım, ırmak kıyılarındaki yumuşak topraklarda kadınlar tarafından çapa ile yapılan bahçe tarımıdır. Küçük çapta sulamaya dayanan bu tarıma «küçük sulama tarımı» da denebilir. Küçük sulama yapılan dönemde, üretimdeki rolünden dolayı kadının saygınlığı artmıştır. Olasılıkla soy çizgisi anaya göre hesaplanmaya başlanmıştır. Ancak, ana soy çizgili *(matrilinear)* toplulukların aynı zamanda topluluğu kadınların yönettiği anaerkil *(matriarkal)* topluluklar olacakları sanılmamalı. Geçim alanına kadının önemi artmış olmakla birlikte savunma alanında erkeğin önemi sürmektedir, hatta, ambarları yağmalamak, toprağı elegeçirmek için yapılan sistemli saldırıların başlaması üzerine, savunmanın, dolayısıyla erkeğin önemi daha da artmıştır. Ayrıca savunma ya da saldırı, tarımdan farklı olarak eşgüdümü, disiplini ve önderliği gerektirdiğinden, savaşı yöneten erkekler, barış zamanının bazı kollektif işlerini yönetmeye de aday olacaklardır. Gerçekten antropolog Morgan'ın *Ancient Society* (Antik Toplum) adlı yapıtında incelediği çağdaş ilkel kızılderili topluluklarından İrokiler'de soy çizgisinin anaya göre hesaplanmasına, evi kadının yönetmesine karşılık, topluluğu eli silah tutan savaşçı erkekler (kabile kurultayı) ve kabile şefi yönetmek-

mekteydi; kadınlar, kabile meclisinde isteklerini ve düşüncelerini ancak bir erkek aracılığı ile duyurabilmekteydiler.

Toprağa yerleşmeyle, avcılık ve toplayıcılık döneminin, özel mülkiyet ilişkilerinin bulunmadığı, topluluğun üyeleri arası ilişkilerin «kan bağı»na göre düzenlendiği topluluk düzeni değişmeye başlar. Üzerine aile emeği dökülen toprağın, önce ürünleri sonra kendisi üzerinde kurulan aile denetimi, özel mülkiyetin gelişmesine yol açar. Özel mülkiyetle birlikte bireylerle topluluk ve bireylerle bireyler arası ilişkiler «yer bağı»na göre, daha doğrusu «mülk» bağına göre düzenlenmeye başlanır. Kan bağı, daha çok yeni ortaya çıkan «aile» birliği içi ilişkilerde varlığını sürdürür. Yer bağı ile klanın ve kabilenin yerini «köy» topluluğu alır. Kan bağına dayanan toplulukta, topluluğun aynı totemin soyundan olduklarına inanılan tüm üyeleri eşit sayılırken, mülk bağına dayanan davranışlar, mülkü olan olmayan, az olan çok olan üyeler arasında eşitsizlikçi ilişkilere temel olacaktır. Ancak bu dönemde topluluk içi eşitsizlikçi ilişkiler daha sınıf farklılıklarına varacak derecede gelişmemiştir. Yenitaş çağının köy topluluğunun yapısı genellikle eşitlikçidir. Örneğin topraklar ailelerin değil topluluğundur ve birkaç yılda bir, ekip biçip yararlanmaları için, ailelere yeniden dağıtılır.

d. Toplumsal Artı Üretme Gizilgücü

Yenitaş çağı çiftçi topluluklarının en önemli özelliklerinden biri «toplumsal artı üretme gizilgücü»ne sahip olmalarıdır. «Toplumsal artı», bir topluluğun doğrudan üretici işlerde çalışan üyelerinin tükettiklerinden daha fazla üretmeleriyle oluşan ve doğrudan üretici işlerde çalışmayan kimseler tarafından kullanılan fazlalıktır. İleride ayrıntılı biçimde açıklanacağı gibi, toplumsal artı, ekonomik toplumsal ve siyasal farklılaşmalara yol açacak, giderek ilkel topluluktan uygar topluma geçilmesini sağlayacaktır.

Yenitaş çağının toplulukları, avcılık ve toplayıcılıktan üreticiliğe geçerek, bir toplumsal artı üretebilmenin nesnel koşullarına (üretimi artırarak çıktıyı artırma olanağına) sahip olmuşlardır. Ayrıca avcı ve toplayıcılardan farklı olarak, ürettiklerini hemen tüketmeyip, yeni hasat mevsimine kadar idare etmek üzere biriktirmek zorundadırlar. Bu da toplumsal artı üretmenin (üretilenin bir kısmını tüketmeme biçimindeki) öznel koşulunu

sağlamış, tutumluluk alışkanlığı kazandırmıştır. Yenitaş çağının çiftçi toplulukları, böylece toplumsal artı üretme gizilgücüne (potansiyeline) sahip olmalarına karşın, uygulamada bir toplumsal artı üretememişlerdir. Çünkü toplumsal artı üretmenin bir üçüncü koşulu, fazlalığın belli ellerde toplanmasıdır. Havaların iyi gidip, ürünün bir yıl önceki tüketimlerinden çok fazla olduğu bir yenitaş çağı köyünü ele alalım. Her aile yıl içinde tüketimini artıracaktır. Yeni hasat mevsimi gelince ambarlarında gene de bir fazlalık olduğunu görseler köy eşitlikçi bir toplumsal yapıya sahip olduğu için, kimse bu fazlalıklara el koyamayacaktır; her aile har vurup harman savurarak bu fazlalığı tüketecektir. Tarihsel yenitaş çağı toplulukları için yaptığımız bu varsayıma benzer bir durum yenitaş çağı düzeyinde kalmış çağdaş ilkel topluluklarda görülmüştür. Kuzey Amerika kıyılarındaki totem direkli kızılderili balıkçı köyleri, ırmak ve deniz balıkçılığının sağladığı, gereksinimleri ötesindeki zenginliği, potlaç denen israfa, tahribe varan ziyafetlerde tüketmekteydiler. Eski Türk ve Moğol göçebe boylarında görülen «şölen» göreneği, aynı eğilimin bir başka örneğidir.

Kısacası, yenitaş çağının çiftçi toplulukları, bir toplumsal artı üretme gizilgücüne sahip oldukları halde, topluluklarının eşitlikçi yapısı toplumsal artı üretmelerine elverişli değildir. Toplumsal artı üretme yeteneğine sahip oldukları halde kendi kendilerine bunu üretmeyen topluluklar, ileride göreceğimiz gibi, onları böyle bir artı üretmeye zorlayan bir başka topluluğun etkisivle, toplumsal artı üretmeye başlayacaklardır. Ama bu, buranın değil, ilkel topluluktan uygar topluma geçiş başlığının konusudur. Demek ki (yani) yenitaş çağı toplulukları toplumsal artı üretememişlerdir.

e. Yenitaş Çağı Çoban Topluluklarının Yapısı

Biraz da yenitaş çağı çoban topluluklarının yapısına bakalım. Göçebelik nedeniyle kan bağı sürmektedir. Hatta geniş sürülerin klanı aşan kalabalık topluluklarca güdülmesi gerektiği için, kan bağının önemi daha da artmış, kan bağı ağı genişletilmiş, aynı soydan çoğalan klanlar birleşerek kabileleri oluşturmuşlardır ki, bu göçebe kabilelere «aşiret» denir. Göçebe çoban topluluklarında sürü ve otlaklar ortaktır. Ama sürü üzerinde daha çok onu güden erkekler söz sahibidir. Sürüyü ve sürüyle birlikte gö-

çen topluluğu patriarklar (baba yöneticiler) demek ki kabile, aşiret şefleri yönetirler. Çobanlık yaşamı, otlak istilası, sürü kaçırma gibi girişimler için ve böyle girişimlere karşı topluluğu tek elden yönlendirecek şefleri gerektirmiştir. Hayvanlar üzerinde topluluk adına kabile şefleri tasarrufta bulunurlar. Klanların (kabilenin değil) dıştan evlenme göreneğine, erkeğin geçim biçimindeki ve göçebe topluluklar için günlük olaylardan sayılan savaştaki rolüne uygun olarak, akrabalık babaya göre hesaplanır; baba soy çizgisi izlenir. Kendileri (çağdaş göçebe çoban toplulukların büyük çoğunluğunda da görüldüğü gibi) baba soy çizgili topluluklardır. Şecerelerini (soyağaçlarını) babadan babaya giderek tutarlar, analarını hesaba katmazlar. Yenitaş çağının göçebe çoban toplulukları yalnızca baba soy çizgili *(patrilinear)* değil aynı zamanda ataerkil *(patriarkal)* topluluklardır. Bunun önemi, göçebe çoban topluluklar, ileride yerleşik çiftçi topluluklar üzerine bir egemen sınıf olarak kurulup, onlara toplumsal artı ürettirip farklılaşmış uygar topluma geçilmesini sağladıklarında, yönetici sınıf olarak baba soy çizgisini, erkeğin hakkının üstünlüğünü ve toplumu erkeğin yönetmesi göreneklerini uygar topluma dayattıklarında görülecektir.

Yenitaş çağının çoban toplulukları da, çiftçi toplulukları gibi, temelde eşitlikçi topluluklardır. Özel mülkiyetin bulunmadığı bir ortamda kabile şefleri özel mülk edinip bunu miras ile soylarına geçiremeyeceklerinden, eşitlikçi yapıyı bozan bir sınıf oluşturamayacaklardır. Ancak, göçebelerde kabile şefleri ve sihirci sanatçılar ile, çiftçi topluluklarda sihirci sanatçıların uzantıları olan din adamları, uygar topluma geçişte egemen sınıfı, yönetici kadroyu oluşturmaya aday olacak kimselerdir. Ama bu çağda onların değil sınıf, birey bile olmadıklarını söyleyebiliriz. Eşitlikçi ilkel toplulukların üyeleri birbirlerine özdeştirler; asker, din adamı bile olsalar, öteki üyelerden farklı yaşayıp düşünmeyen, ancak topluluğu temsil eden kimselerdir. İlkel topluluk bireysiz topluluktur. Elimizde bunun birkaç kanıtı var. İ.Ö. 2125 dolaylarında yazıldığı sanılan «Sümer Kralları Listesi»nde, uygar Sümer kentlerini çiğneyen Gutium barbarlarının (ilkellerinin) krallığı ele geçiren önderlerinin «adsız bir kral» olduğu yazılıdır. Herodotos da, zamanı ilkel toplulukları hakkında bilgeler bulunan *Tarih*'inde, kabilelerinin bir adı olup kabile üyelerinin adı olmayan Libya'lı Atarantalar'dan söz etmektedir.

Yenitaş çağının göçebe çoban toplulukları da toplumsal artı üretememişlerdir. Çiftçi topluluklarından farklı olarak onların toplumsal artı üretme gizilgüçlerinin bile olmadığı söylenebilir. Ekonomileri, artı üretmek şöyle dursun kendilerine yetersiz bir ekonomidir. Doğanın (salgın hastalıkları, soğuk, kuraklık gibi) olumsuz etkilerine karşı savunmasız; dolayısıyla kararsız bir ekonomidir. Oysa toplumsal artı üretmenin koşullarından biri de düzenli, kararlı bir üretimdir; kararlı değilse doğrudan üteticiler artanı tüketiverirler. Derleyip toplarsak, yenitaş çağının ne çiftçi ne çoban toplulukları tek başlarına iç gelişmeleriyle toplumsal artı üretip uygar topluma geçebilecek bir yapıya sahip değillerdi. Ama bir araya gelince toplumsal artı üretip uygar topluma geçebildiklerini ileride göreceğiz.

2. İLKEL TOPLULUĞUN DÜŞÜNÜŞ BİÇİMİ

Önceki sayfalardaki *Sapiens - Faber* tartışmalarını anımsayacaksınız. Bu tartışmaları, «araç yapan ilk hayvan insan oldu ve ve bu varlık düşünüyordu; dolayısıyla ilk düşünen hayvan insan sayıldı» diye uzlaştırabiliriz. Çünkü araç yapmak, araç kullanmaktan farklı olarak, yapılacak aracın biçiminin önce kafada düşünülmesini gerektirir.

İnsanın sağındaki uzuvlarının sol beyin lobunun kabuğundaki motor merkezlerince (solundakilerin de sağca) yönetildiği biliniyordu. Nörolojik araştırmalar, konuşma merkezinin de sol beyin kabuğunda (corteksinde, boz maddesinde) bulunduğunu ortaya koydu. Arkeolojik araştırmalar ise, taşların biçiminden, eskitaş çağının insanının taşları sol eliyle tutup sağ eli ile işlediğini; yani insanın sağ eliyle araç yaptığını ortaya koydu. Bu iki olgu konuşmayı ve sağ eli yöneten merkezin aynı lobda oluşu, bazı uzmanlarca, insanın araç yapmasıyla konuşması, dolayısıyla beyninin gelişmesi, düşünmesi arasında çok sıkı bir ilişkinin kanıtı olarak yorumlanmaktadır.

Peki ama bu insanlar ne düşünüyorlardı ve nasıl düşünüyorlardı? Ünlü İngiliz tarihçisi H. G. Wells (Türkçe'ye özetlenmiş biçiminden *Kısa Dünya Tarihi* olarak çevrilen) *The Outline of History* (Tarih Taslağı) adlı yapıtında, karşısına birdenbire çıkan ayıyı gören ilk insan, «işte bir ayı, şimdi ne yapacağım» diye düşünüyordu der. Tamamlayalım, ayı bekleye dursun, o «bir dalı

kırıp ucunu taşla sivrilterek araç yapıp kendimi savunmalıyım» diye sürdürüyordu düşüncesini (!)

A. Eskitaş Çağında İnsanın Düşünüşü

Düşüncenin çeşitli dereceleri vardır. Bunlar, edilgin düşünce (örneğin dün bir bay ya da bayanla tanıştırılmanızı anımsamanız); etkin düşünce (onunla yeniden görüşmenin yollarını aramanız); sentezci düşünce (bu yolda daha önceki deneyimlerinizden kazandığınız bilgileri bir araya getirerek bir plan hazırlamanız): Bunlar somut düşüncenin konusu somut nesneler olan düşüncenin aşamalarıdır. Bunları soyut düşüncenin (nesnelerin türleri, nitelikleri ile ilgili olan ve bunların kavramları kullanılarak yürütülen düşüncenin) aşamaları izler: sistemli düşünce (örneğin kadın erkek ilişkileri üzerine tüm deneyimlerinizin size kazandırdığı düşünceleri biraraya getirip, değerlendirip, tutarlı bir görüşe varmanız); kuramsal düşünce (bir an için somut ilişkileri bir yana bırakıp, somut ilişkilerden çıkarılmış ya da kafada türetilmiş kavramlarla, ilgili tüm somut ilişkileri açıklayabileceğini sandığınız varsayımlar geliştirmeniz); ve ideolojik düşünce (belli bir sınıfın üyesi olarak edindiğiniz düşünceleri, o sınıfın bakış açısından değerlendirip, o sınıfın yararına sonuçlar verecek soyut, sistemli, kuramsal bir genel görüşe, bir dünya görüşüne dönüştürmeniz (örneğin insanlığın başından beri kadın-erkek ilişkilerinin daha çok egemen sınıfın erkeklerinin yararına olacak biçimde düzenlendiklerini düşünmeniz). Eskitaş çağının düşünüşü bunlardan hangisiydi?

a. Somut Düşünüş İdi

Eskitaş çağının insanının düşünüşü, ayının karşısında «işte bir ayı, şimdi beni yiyecek» derken edilgin; «bir araç yapıp kendimi savunmalıyım» derken etkin; araç yapmak için sivri taş ile sopayı biraraya getirmeyi düşünürken sentezcidir. Ama bunların tümü de somutun düşünceleridir. Sonuç olarak diyebiliriz ki, ilkel insan somut şeyleri düşünüyordu. İlkel insanın düşüncesi «somut düşünce» idi. Konuşmanın başlayıp gelişmesi bilgi birikimini hızlandırmış ve insanı soyut düşünüşün kıyısına ulaştırmıştır. Ama soyut düşünüşün gelişmesi için, uygar toplum döneminde sınıf farklılaşmasını, din adamları sınıfının doğuşunu, tapınak okullarının açılmasını beklemek gerekecek.

b. Analojik Düşünüş İdi

İlkel topluluğun insanlarının nasıl düşündüklerine gelince, bu biraz daha tartışmalı ve karmaşık bir sorundur. Karmaşık sorunları çözmenin (veya çözdüğünüzü sanmanın, ya da iyice kördüğüm etmenin) bir yolu, onları daha yüksek soyut düzeylerde ele almak ise, bir başka yolu, o sorunları, karmaşıklaşmadan önceki geçmişlerinden tutturarak kavramaya ve çözmeye çalışmaktır. Bu ikinci yolu, tarihsel yolu izleyelim.

Toplumlarda somut düşünüşün ilerlemesi için bile anımsama, düşleme yetmez, iletişim gereklidir. İçlerinden yaşlı birinin verdiği bir sinyal ile hep birlikte antilop yavrusuna saldırıp onu parçalayan babunların, bir tehlike karşısında çığlık çığlığa biraraya toplanan şempanzelerin davranışları örneklerinde görüldüğü gibi, yüksek primatların «sinyalleşme» düzeyinde bir iletişim düzenekleri (sistemleri) vardır; *Ramapithecus*'un da olmalı. Ağaçtan yere inilince, sesli iletişimin özürlerine karşı artık çığlığı atıp ağaçlara kaçma olanağı bulunmayacağından, sessiz «işaretleşme» ile iletişim yollarını arayıp bulmuş olmalılar. Takım avının gerekleri işaretleşme ile iletişimi daha da geliştirecektir. Kamp yaşamı ise sesli iletişimi geliştirip konuşmanın doğmasında önemli bir rol oynamış görünür.

Sinyaller, bir şeyi anımsatan simgelerdir. Konuşmadaki sözler de birer simgedir. İşaretleşmede ise daha çok bir şeyin taklidi yapılır. Dolayısıyla ilkel düşünüşün (ve genel olarak insan düşünüşünün) sinyalleşmelerle «simgeci», işaretleşmelerle «bentemeci» temellerinin atıldığını söyleyebiliriz.

Taklitçilik kendini, sürü üyelerinin birbirlerini, çocukların yetişkinleri, yeni kuşakların eski kuşakları taklidinde ve araç yapımında (arkeolojik bulgularla kesin olarak kanıtlandığı gibi) eski araçların tıpatıp kopya edilmesinde de gösterecektir. Taklitçiliğin ekonomik ve toplumsal yapıdaki görünümü görenekçilik, gelenekçilik ve sonuçta durağan bir toplumsal yapıdır. Ama bizi burada onun düşünsel yapıdaki etkisi ilgilendiriyor. İşaretleşmeye dayanan iletişim ve taklitçi davranış, ilkel insanın «benzetmeci» bir düşünüşe sahip olmasına yol açacaktır. İlkel insan çevresindeki sonsuz sayıda nesneyi ve olayı ancak benzerleri biraraya getirerek, «sınıflandırarak» kavrayabilecektir. Benzerleri biraraya getirerek sınıflandıran düşünce, farklıları, zıtları

da karşı karşıya koyarak sınıflandırır. Benzetmeci düşünüşün eskitaş çağından dolaysız kanıtı, uzman avcı toplulukların mezarlarında ölüler üzerine canlansın diye kırmızı toprak boya serpmeleridir. Ölülerini gömmeleri, soyut bir öte dünya inancına sahip olduklarını değil, mezarlarına konan butlara ve av araçlarına bakılırsa yer altında da yeryüzüne benzer bir yaşam süreceklerine inandıklarını gösterir. Sonuç olarak, ilkel insanın düşünüşünün benzetmeci, simgeci ve sınıflandırıcı olduğu söylenebilir.

Soyut düşüncenin gelişmediği bir ortamda soyut şeyler, örneğin avcı ve toplayıcı takımının tümü anlatılmak istendiğinde, bir somut simgenin yardımı ile anlatılabilir. Toplumbilimci Durkheim, somut bir hayvan ya da bitki (totem) simge kullanılmadıkça ilkel insanın karmaşık klan örgütünü kavrayamayacağını söyleyip, buradan giderek, insanın totemine, tanrısına tapınırken aslında toplumuna tapındığı sonucuna varan bir din açıklaması geliştirmiştir. Gerçekten ilkel toplulukların kendilerini çoğu kez yedikleri bir hayvan, bitki ya da çevrelerinin bir doğal özelliği ile adlandırdıklarını görürüz ki buna «totem» denmektedir.

Böylece kendini bir totemle simgeleyerek, topluluğun birbirlerine benzer üyelerini o totem ile tanımlayıp sınıflandıran ilkel topluluk, kendilerinden farklı olan insanların oluşturduğu topluluğu bir başka totemle tanımlayıp sınıflandırma yoluna gidecektir. Örneğin en çok avladığı hayvana bakarak kendini yaban öküzü klanı saymış ise, daha çok yaban domuzu avalayan topluluğa yaban domuzu klanı diyecektir. Zıddı olarak düşündüğü o klan ile benzeşmemek için de, yaban domuzu avlamayı ve yemeyi yasaklayabilecektir.

Zamanımızın bilimsel düşünüşü de simgecidir. Ama ilkelin simgeci düşünüşü soyutu somut ile anlatma zorunluluğundan doğmuş iken, zamanımızın simgeci düşünüşü ise, tam tersine, genel ve karmaşık somutları ve soyutları basitleştirerek anlatmak gereksiniminden doğmuştur. Ayrıca zamanımızın insanının, simge ile simgelediği şeylerin farklı şeyler olduğunun bilincinde olmasına karşılık, ilkel düşünüşte simge ile simgeleneni karıştırma eğilimi vardır. Bir noktada benzer ya da farklı olan iki şeyin (ibu ara simge ile simgelediği şeyin) her noktada benzer ya da zıt olacağı düşünülür. Buna en güzel örnek olarak, antropolog Evans-Pritchart'ın *Neur Symbolism* adlı yapıtında çağdaş ilkel topluluk-

lardan Nuerler'in düşünüşleri hakkında yaptığı açıklamlar verilebilir. Nuerler, ikizleri, kuşlar gibi birbirlerinden ayırdedilmez bulup, insan değil kuş sayarlar; kuşlar yuvalarını havada yaptıkları na, tanrıların da havada olduklarına göre ikizlerin tanrıların çocukları olduklarını düşünürler; timsahlar da kuşlar gibi yumurtlarlar, demek ki timsahlar ikizlerin akrabalarıdır. Dolayısıyla Nuerler, «ikiz olmayanlar timsahları yiyebilirler, ama ikizler akrabaları olan timsahları yememeli» derler; bu nedenle ikizler için timsah yemeyi tabu sayarlar. Bu örnekte de ilkel düşünüşün analojik (benzetmeci) bir düşünüş olduğu görülmektedir.

L. Lévy-Bruhl, *Le mentalité primitive* adlı yapıtından, günümüz insanının mantıksal, bilimsel düşünüşüne karşılık, ilkel toplulukların düşünüşünü prelojik (mantık öncesi) bir düşünüş saymıştı. Oysa analojik düşünüş mantıksal düşünüş yollarından biridir. Dolayısıyla bu niteleme doğru görülmüyor. Strüktüralizm (yapısalcılık) okulunun kurucularından C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (Yabanıl Düşünüş) adlı yapıtında, ilkel toplulukların düşünüşüyle çağımız insanının düşünüşünün arasında böyle bir nitelik farkının bulunmadığını söyler. İlkellerin benzerleri ve zıtları biraraya koyup sınıflandırarak düşündükleri, somut doğadan aldıkları simgeleri toplumsal ilişkileri belirtmekte ve soyut düşünceleri dile getirmekte kullandıkları bilinip ona göre incelenirse, düşüncelerinin hiç de mantıksız olmadığının görüleceğini ileri sürer.

Ancak Lévi-Strauss, bu yerinde açıklamalarında biraz fazla ileri gitmektedir. İlkel insanın benzerleri ve zıtları sınıflandırıcı bir kafa yapısına sahip olduğunu, bu kafa yapısının, onun yalnız düşüncelerini değil, toplumuyla ve doğayla ilişkilerini de zıtlıklar biçiminde sınıflandırarak düzenlemesine yol açtığını söyleyerek, kafa yapısının toplum yapısını belirlediği sonucuna varan bir idealizme düşer.

İlkel düşünüş ve mitolojik düşünüş üzerine yapıtları bulunan G. S. Kirk, ilkel insanın, kafa yapısı sınıflandırıcı ve zıtlıklarla düşünücü olduğu için çevresiyle, toplumla ve doğayla sınıflandırıcı ilişkiler kurduğunu kabul etmez. Fakat ilkelin çevresinde, onun zıtlıklarla ve sınıflandırıcı biçimde düşünmesine yol açacak olan, erkek-dişi öznel-nesnel, insan-doğa, istenen-istenmeyen gibi zıtlıkların bulunduğunu söyler. Dolayısıyla, düşüncelerinin çev-

relerini değil, çevrenin düşüncelerini belirlediğini ileri sürerek, Lévi-Strauss'un görüşlerini doğru tabanlarına oturtmuş olur. Gerçekten, ilkel insanın dünyasındaki birinci toplumsal işbölümü ile daha da belirginleşen kadın-erkek; geçim ilişkilerinde önem kazanan insan-doğa; insan-insan ilişkilerinde geçim, savunma ve üreme sorunlarında önem kazanan benim topluluğum-öteki topluluklar zıtlıkları, onun düşüncesine yansımış, böylece o da tüm dünyayı böyle bir zıtlıklar dünyası olarak görme eğilimi göstermiş olabilir.

Before Philosophy (Felsefeden Önce) adlı yapıtları ile felsefi düşünüşün çıkışından önceki düşünüş biçimini inceleyen H. Frankfort ve arkadaşları, ilkel insanın düşünüşünün prelojik değil emosyonel (duygu yüklü) olduğunu mantıksal düşünüş sürecinin içine duygularını (isteklerini ve nefretlerini) kattıklarını; ayrıca bizim çağrışım yaptığımız her durumda onların nedensellik ilişkisi kurduğunu ileri sürerler. Ernst Cassirer de, *The Myth of the State* adlı yapıtında, ilkel mitosları inceleyerek, sözcüklerin semantik yüklemleri yanı sıra majik yüklemlerinin olduğunu söylemiştir. Bu tartışmaları burada kesip ilkel toplulukların düşünüşünün öteki özelliklerine geçmenin zamanıdır.

c. Sihirsel Düşünüş İdi

Benzetmeci, simgeci ve sınıflandırıcı düşünen ilkel insanın düşüncelerinin başlıca konusunu, kuşkusuz en önemli sorunları, geçim, savunma ve üreme sorunları oluşturuyordu. Mağara ve kaya resimlerinde hayvanların bolluğu, av sahneleri, düşüncelerinin bir konusunun geçim ve (hayvanlara karşı) savunma; abartılmış gebe kadın heykelcikleri, öteki önemli konusunun üreme olduğunu yansıtmaktadırlar. Resimlerde, av sihiri törenlerini yöneten sihirci sanatçılar dışında, ortataş çağına dek insanların pek az görünmesi ilginçtir. Bu özellik yaşamlarında baş rolü kendilerinden çok doğanın oynamasıyla açıklanabilir.

İlkel insanın neyi düşündüğünü ve nasıl düşündüğünü gördükten sonra, ilkel topluluğun düşünüş biçiminin ne olduğu sorusuna yanıt verebilecek noktaya gelmiş bulunuyoruz. Açıklamalardan önce belirtelim, ilkel insanlar «sihirsel düşünüş» biçimine sahiptiler.

Üretimin başlamadığı bir dünyada, insan doğaya egemen değildir. Bu nedenle insan-doğa ilişkileri düzensiz, rastlantısaldır. Buna uygun olarak rastlantısal ilişkilerin kafada çağrıştılması biçiminde başlayan düşünce de rastlantısal olacaktır; rastlantısal nedensellik bağları kuracaktır. İnsan, rastlantısal yer ve zaman çağrışımlarıyla, bir olay sırasında dikkatini çekip belleğine yerleşmiş olan şeyleri, o olayın sorumlusu (yapanı, nedeni) olarak görecektir. Rastlantısal hatta keyfi nedenler görecek, keyfi açıklamalarda bulunacaktır. Gene çağdaş ilkellerden bir örnek: (Sedat Veyis Örnek, *İlkellerde Din Büyü Sanat Efsane*'de yazıldığına göre) Fransız antropoluğu F. Sagard, Kızılderililer'e Fransa'da bulunan bir hayvan türünü anlatmak için, bir gün ateşin karşısında tavşanların biçimini gölge oyunu ile duvara yansıtmaya çalışır. Ertesi gün, salt bir rastlantı sonucu, her zamankinden çok balık tutan yerliler, her balığa çıkışlarında ondan aynı şeyi yapmasını isterler. Demek ki, rastlantısal bir olayı neden sanmış, keyfi bir neden sonuç ilişkisi kurmuşlardır.

Aslına bakarsanız, ilkel insanların kurdukları bu tür neden sonuç ilişkileri pek o kadar rastlantısal ve pek o kadar keyfi değildir. Rastlantısal dediğimiz çağrışmalar benzerliklere ve zıtlıklara dayanmaktadır ve keyfi dediğimiz açıklamaların temelinde istekler ve istememekler yatmaktadır. İnsan böylece düşündüğü nedenleri etkileyerek isteklerine uygun sonuçlar elde etmeye, ya da istemediği sonuçlardan kaçınmaya çalışacaktır. Ancak düşündüğü, diyelim ki uydurduğu neden, genellikle asıl neden değil, o olayla aynı zamana ya da aynı uzaya rastlayan herhangi bir şey veya herhangi bir olaydır. Benzetmeci düşünüş alışkanlığı, şeylerin benzerlerini şeylerle karıştıracak, bazen o şeyin ufak bir parçasını (örneğin boynuzu) bazen o şeyin benzerini (örneğin resmini, heykelciğini) etkileyerek, o şeyi etkilemeye çalışacaktır. Mağara duvarlarına hayvanları çizmekle dışarıda da avlanacak hayvanlar bulacaklarına, bir gebe kadın heykelciğini yapmakla, topluluğun kadınlarının sık sık doğuracaklarına inanmaya başlayacaktır. Çağdaş ilkel topluluklardaki benzeri resim ve heykelciklerle ilgili düşünüşlere bakarak, tarihsel ilkellerin düşünüşlerini de böyle yorumluyor uzmanlar.

Böyle bir düşünüşle, gerçek nedenleri değil benzerlerini, yakıştırılmış nedenleri etkileyerek sonucu etkilemeye çalışmaya, çok iyi bilindiği gibi, sihir yapmak; analojiye dayanan böyle bir düşünüşe «sihirsel düşünüş», böyle bir düşünüşle oluşan kültüre ise

«sihirsel kültür» denir. Frazer, *The Golden Bough* (Altın Dal), Malinowski, Türkçe'ye çevrilen *Büyü Bilim ve Din* adlı yapıtlarında, ilkellerin sihirsel düşünüş biçimine sahip olduklarını söylerler.

Sihirsel düşünüşe çağdaş ilkellerden birkaç somut örnek verirsek durum daha iyi aydınlanır. George Thomson, *Studies in Ancient Greek Society* (Eski Yunan Toplumu Üstüne Çalışmalar) adlı yapıtında Bayan Earty'nin Güney Afrika'nın çağdaş ilkel topluluklarından Valergeler'in kızlarının ergenliğe erme törenlerinde gelecekte bebek sahibi olma amacıyla yaptıkları tahta bebeklerin sihir araçları olduğunu saptamasına dayanarak, eskitaş çağının «venüsler»inin de aynı amaçla yapılmış olabileceklerini öne sürer. L.S.B. Leakey Türkçe'ye *İnsanın Ataları* adıyla çevrilen yapıtında, bazı çağdaş ilkel Afrika topluluklarının kaybolan hayvanlarını ararken akşam olması üzerine aramaya son verince, kaybolmasın ya da biri almasın diye, hayvanın resmini kayalara çizerek, sabahleyin bıraktıkları yerden aramaya devam etmek üzere hayvanı olduğu yerde durdurduklarına, çizdikleri tabu ile onu koruduklarına inanışlarına bakarak, uzman avcı toplulukların mağara duvarlarındaki yaralı hayvan resimlerinin aynı amaçla yapılmış sihirler olabileceğini ileri sürer.

Sihirsel davranış ve düşünüş, gerçek nedenlerle değil gölge nedenlerle uğraştığı için, örneğin doğadaki hayvanların sayılarını artıramaz. Ama avlanan hayvanların sayısını artırabilir. Şöyle ki, ava çıkmadan önce yapılan av sihiri töreni, avcıları fizik ve psikolojik olarak ava hazırlar. Törende, mutlaka başaracakları inancı ve bu inancını bilediği azim güçlenir. Üyeler koca hayvan karşısında tek başlarına duydukları korkuları unuturlar; topluluğun gücünün bilincine varırlar. Sihirin bu işlevi ve gücü, ideolojilerin işlevini ve gücünü açıklayıcı ipuçları taşımaktadır. Ayrıca sihirsel eylemler ve törenler, topluluk üyeleri arasında bir duygu, düşünüş, dolayısıyla davranış birliği yaratmaya yarıyordu. Olgularla (gerçeklikle) tutarlı olmayan sihirsel düşünüş, düşünüş düzeyinde tutarlı görünebiliyordu. Şöyle ki, bir sihir işleminden sonra, sihirin amacına uygun sonuç veren herhangi bir olay sihirin başarısı olarak görülüyor, ters yöndeki olayların nedeni daha güçlü bir karşıt sihirin varlığının sonucu olarak yorumlanıyordu. Böylece sihirsel düşünüş, olaylarca onaylanmadığı halde, olaylar insanların denetimine girinceye kadar uzun süre varlığını sürdürebildi.

B. Ortataş Çağında İnsanın Düşünüşü

Ortataş çağının avcı ve toplayıcı topluluklarında insanın, eskitaş çağı düşünüşünü kaldığı yerden alarak sürdürdüğü anlaşılıyor. Resimlerinde insanların çoğalışı, doğa karşısında etkinliği artan insanın, doğa yanısıra kendisinin de düşüncesinin odağı olmaya başladığını gösterir. Ortataş çağı resimlerinin eskitaş çağının uzman avcılarının resimleri kadar gerçekçi olmayıp şematik oluşları, bazı yazarlarca, ortataş çağı topluluklarının uzman avcı topluluklara göre yalnız ekonomilerinin değil kültürlerinin de gerilediğinin kanıtı olarak yorumlanır. Bazıları ise, uzman avcıların gerçekçi resimlerinin somut, tekil hayvanların resmi, dolayısıyla somut düşünüşlerinin işareti olduğunu ortataş çağının şematik resimlerinin türleri anlattığını, dolayısıyla örneğin «bizon türü kavramı» gibi kavramlara sahip soyut düşünüşün belirtisi olduğunu söylerler. Ortataş çağında düşünüşün gerilemeyip geliştiği görüşünü benimsediğimize göre, bu gelişmenin hangi yönlerde olduğunu da açıklamamız gerekir.

a. Sorun Çözücü Düşünüş Oldu

Ok ve yayın uzman avcılar (yukarı eskitaş çağı) zamanında ya da ortataş çağında bulunduğu tartışmalı, ama ortataş çağının tekil orman avcılığında kullanıldığı kesin. Yay, kompozit (birden çok parçanın biraraya getirilmesiyle oluşan) bir araç olarak «sentezci düşünüş»ün hayvanlara yaklaşarak avlanmanın tehlikeleri sorununa bir çözüm getirdiği için (arkeolog Bayan Jacquette Hawkes'ın *Early Man* (İlk İnsan) yapıtında belirttiği gibi) «sorun çözücü düşünüş»ün görünümleri olarak yorumlanabilir.

b. Totemci Düşünüş Oldu

Ortataş çağında sihirsel düşünüş sürmüştür. Ayrıca sihirsel düşünüş, olasılıkla totemci düşünüş biçimini almıştır. Totemci düşünüş, gene olasılıkla uzman avcılarda başlayan, klanını bir totem ata ile özdeştiren ve kendinin o totemin soyundan geldiğine inanan, öteki toplulukları başka totemlerin soyu sanan ve topluluklararası ilişkileri totemler arası ilişkiler biçiminde sınıflandırarak düşünen, ona göre kurallar, tabular koyan «totemizm»in düşünüş biçimidir. Totemci düşünüşe sahip olan insanın iki büyük özelliği, doğayı bir canlı gibi düşünüp ona bir canlı gibi davranması ile,

insan-insan ilişkilerinde, kendi topluluğu üyelerini kardeş sayıp ona göre davranırken (örneğin her şeyini paylaşabilirken) aynı kabileden olmayan toplulukların insanlarını avladığı hayvanlardan farklı olmayan bir düşman gibi görüp ona göre davranmasıdır.

C. Yenitaş Çağında İnsanın Düşünüşü

Üretim başlamadan önce, ilkel insanın doğa karşısındaki konumu edilgin idi. Doğanın verdiğiyle yetinmek zorundaydı, ve yaşamında baş rolü doğa oynuyordu. Avcılıkla geçinen bir Eskimo'nun söylediği (Godfrey Leinhardt, *Social Anthropology*'den alınan) şu sözler, ilkel insanın üretim öncesi düşünüşü hakkında bir fikir verebilir. «Hiç bir ayı gelmemiş, çünkü buz yok; ve buz yok, çünkü rüzgâr yok; ve rüzgâr yok, çünkü güçleri darıltmışız.»

Üretimin başlamasıyla insan doğa karşısında böyle edilgin bir konumda olmayacaktır. Doğayla düzenli bir etkileşim içine girecektir. Tarım yılının düzenliliği ve doğa karşısında etkinliği, ona olayların nedenlerini kavrama, neden sonuç ilişkilerini yakalama şansı verecektir. Örneğin tohumu ekince üç beş ay sonra çıkacağını; sularsa gürbüz, sulamazsa cılız yetişeceğini bilecektir; su ile ekinin verimi arasındaki nedensellik bağını kavrayacaktır. Bu durumda onun, sihirsel düşünüşü bırakıp bilimsel düşünüşe geçmesi gerekir. O kadar iyimser olmayalım. Tarımsal üretimin başlamasıyla insan, doğayla etkileşime girişmiş, yağmur yağmayınca bahçenin sulanmasında olduğu gibi, doğanın kaprislerinden kurtulmaya, doğayı denetlemeye başlamış ise de, bu yolda daha yarı yoldadır. Ekini ekip tarlasını sulayabilir, ama bir su baskınının emeklerini silip süpürüp kendini aç bırakmasını önleyemez. Bu durumda, ekinin geleceğinin ve onunla ilişkili olarak kendi yazgısının yarısı kendi elinde ise, yarısı doğanın elindedir. O halde böyle bir ortamda insan düşünüşünde ne gibi değişiklikler doğabilir?

a. Düşüncenin Odağı İnsan Olur

Eskitaş çağında doğa karşısında edilgin olan, dolayısıyla düşüncesinin odağı doğa olan insan, kendine de bu odaktan bakıyor, topluluğunu doğada onu en çok ilgilendiren bir hayvan ya da bitki ile özdeştiriyordu. Üretimle doğaya karşı etkin bir tutum takınınca, düşüncesinin odağını da insan oluşturmaya, bu kez doğaya insan odağından bakmaya başladı. Köyünde her şeyi bir in-

sanın, irade sahibi bir varlığın yaptığına bakarak, doğada, denetleyemediği işleri yapan, insan gibi irade sahibi, ama insandan çok daha güçlü bir varlık olacağını düşündü. Böylece, örneğin tarlasını sulamamışsa oğlunu, ama aşırı bir kuraklıkta dere kurumuş ve ekinler kavrulmuş ise, bundan insan gibi irade sahibi bir varlık olarak gördüğü güneşi sorumlu tutacaktı.

Kısacası, insan, yenitaş çağında, olayların neden olduğunu değil, onları kimin yaptığını araştırdı. Çiftçiler doğadaki düzeni düzenleyen bu insanüstü varlığın toprak ana, çobanlar güneş, fırtına vb. doğa güçleri olacağını düşündüler. Doğa güçleri, üretimi etkileyen doğa güçleri, yer, gök, güneş vb.) insanın düşünüşünün konusu oldu. Bunlar insan biçiminde düşünüldüğü için de, insanın düşüncesinin odağının insan olacağını söyleyebiliriz. İnsan, yenitaş çağında doğa güçlerini irade sahibi varlıklar gibi düşünür; bu bir.

b. İnsanın Yaşamı Bitkilerin Yaşamına Benzetilir

İkincisi, üretimle, insanın ilgisinin odağı hayvanlardan bitkiler dünyasına kaymıştır. Bitkiler, yoktan var olur gibi topraktan çıkmakta (yoktan var eden, yaratan varlık kavramına hazırlık) sanki topraktan doğmaktadırlar. Çapayla küçük sulama tarımını kadınların yaptığı bir dünyada, ilkel insanın benzetmeci kafası, toprağı, üretimin öteki sorumlusu kadına benzetip, ekinlerin «toprak ana»dan doğduğunu düşünecektir.

Sonra, bitkiler bir süre yaşadıktan sonra, sonbaharda ölmektedirler. Ama bu tümüyle yok oluş değildir. Tohumları yerin altına gömülmekte, orada bir süre farklı bir yaşam sürdükten sonra (öte dünya, cennet, cehennem kavramlarına hazırlık) yeniden doğmaktadırlar. İnsan, yaşamını uzman avcılık döneminde hayvan yaşamına benzetmişken, çiftçilikte bitki yaşamına benzetecektir. Ölümün acı gerçeği karşısında, kendinin de ölüp gömüldükten sonra, bitkiler gibi yer altında farklı bir yaşam sürüp yeniden dünyaya geleceğine inanmaya başlayacaktır. Bu düşünüşün somut örneği, arkeolog Bayan Kathleen Kenyon'un kazdığı, Lut Gölü kıyısında bulunan, İ.Ö 8. binyılda tahıl üretimiyle uğraşan bir köy olan Jericho'da bulunan heykellerdir. Bunlar, ölen kadın ve erkek ataların etleri sıyrılan kafataslarının, üzerlerine sıva ile yüz yapılarak balçık gövdelere oturtulması ile dikilen ve

«ata kültü» olarak yorumlanan heykellerdir. Uzmanlar, çağdaş ilkellerin düşünüşlerinden yararlanarak, bunları, atalarının ölmediği, başka bir dünyada yaşadıkları, yeni doğan çocuklar olarak dünyaya geri dönecekleri inancının kanıtları olarak yorumlarlar. Ayrıca atalara saygı (ata kültü) insanın doğada etkin bir duruma yükselişinin düşünüşteki etkisini de yansıtır.

Bunlar tarımsal üretime başlamış insanın neler düşünebileceği yolunda yapılmış spekülasyonlardır. Ama havada spekülasyonlar değildir. Uygarlığın başlarında (İ.Ö. 2600 dolaylarında) atı, arabası, arabacısı, yiyecekleri, giyecekleri, eşleri, hizmetçileri ile birlikte 58 kişiyi yanına alarak öte dünya yaşamına hazırlıklı giden Ur kralının mezarının örneğinde görüldüğü gibi arkeolojide; şeflerini yaşlanınca gençleşsin diye öldürüp toprağa gömen (eken) çağdaş Afrika ilkelleri örneğinde görüldüğü gibi etnolojide ve mitolojide dayanakları bulunan spekülasyonlardır. Sümer mitolojisinde İanna ve Dumuzi (Akatça adlarıyla İştar ve Tammuz) adında bir tanrı çifti vardır. İanna'nın kocası Dumuzi, (adı verilen) temmuz ayında ölür ve öte dünyaya gider. Bunun üzerine doğa kısırlaşır, bitkiler sararır, hayvanlar üremez olur (tabletteki deyişe göre «boğa ineğe binmez olur»). İanna kocasını aramak için yeraltı dünyasına iner; ancak yeraltı dünyasının her kapısında bir giysisini çıkarması koşuluyla ilerlemesine izin verilir. Ve daha nice serüvenlerden sonra kocasını yeryüzüne getirmeyi başarır. Siz o zaman görün doğadaki şenliği, çiçeklenmeyi, üremeyi. Anlaşılan onunla birlikte doğaya bahar gelir. Bu mitos neredeyse tarıma geçen tüm toplumlarda görülür. Mısır'da İsis-Osiris, Hititler'de Kumarbi (Türkçe'ye çevrildi), Fenikeliler'de Adonis, Eski Yunanlılar'da Demeter ile Kore (Hatta Hıristiyan toplumlarında dirilip yeniden dünyaya geleceğine inanılan İsa) mitosları aynı düşünüşün ürünü ya da uzantısıdırlar.

c. Kadınlar Düşüncede Saygınlık Kazanırlar

Üçüncü olarak, üretimde baş rolü kadınların oynadığı yenitaş çağı topluluklarında insanlar, bitkileri var eden irade sahibi ve kudretli varlığın «ana tanrıça» olduğunu düşünürler. Hızlarını alamayıp, yalnız bitkileri değil hayvanları, insanları da onun doğurduğunu ya da yarattığını ileri sürerler.

Yenitaş çağının başlarında kadının yıldızı parlamış görünür. Çiftçi topluluklarında tanrı, birden çok ise baş tanrı, ana tanrıça-

dır. Ama bu parlaklık kısa sürecek, kadınların yaptığı çapayla küçük sulama tarımından, erkeklerce yapılan büyük sulama tarımına, hele saban tarımına geçilince, üretim alanında kadının ikinci plana çekilmesiyle, hele, erkeğin üstün statüde olduğu çoban toplulukların çiftçiler üzerine egemen sınıf olarak kurulup uygar topluma geçilmesiyle, baş tanrılık erkek tanrıların (çoğunlukla da egemen topluluğun tanrısının) eline geçecektir.

d. Dinsel Düşünüş Belirmeye Başlar

Görüldüğü gibi, yenitaş çağının çiftçi topluluklarında geçim biçimlerine uygun olarak, dinsel düşünüşün öğeleri bir bir oluşmaktadır. Ancak tam anlamıyla dinsel düşünüş daha ortaya çıkmamıştır. Bir yandan önemini gittikçe yitirerek de olsa, sihirsel düşünüş varlığını sürdürürken, öte yandan dinsel düşünüşün en önemli öğelerinden biri olan «tapınma» öğesi daha görünürlerde yoktur. Yenitaş çağı eşitlikçi topluluklarının kafalarında «boyun eğme, yalvarma, yakarma, dize, ayağa kapanma» kavramları yoktur. Bu kavramlar yöneten-yönetilen farklılaşmasının ortaya çıktığı eşitsiz, sınıflı uygar toplumda oluşacaklar. Uyrukların yazgısı nasıl kralın elinde ise, insanların ve tüm varlıkların yazgısını elinde tutan bir yaratıcının ve cenneti cehennemi ile sınıflandırılmış öte dünya kavramlarının eklenmesiyle, dinsel düşünüş tamamlanarak, tarımsal üretimin egemen olduğu uygar toplumların düşünüşü olacaktır.

e. Sihirsel Düşünüşten Dinsel Düşünüşe Geçiş Düşünüşüdür

Yenitaş çağı, ilkel topluluktan uygar topluma geçiş çağı olarak yorumlanabilir. Buna uygun olarak, düşünüşü de sihirsel düşünüşten dinsel düşünüşe bir geçiş düşünüşüdür. Dolayısıyla sihirsel düşünüş ile dinsel düşünüşün yanyana oldukları bir düşünüştür. Eskitaş ve ortataş çağlarının ilkel topluluklarında olduğu gibi, yenitaş çağının toplulukları da, sınıflaşmaya, toplumsal ve siyasal farklılaşmaya uğramamış ilkel topluluklar oldukları için, onlarda bir siyasal düşünüşün varlığından söz edemeyiz. Ancak uygar toplumun siyasal düşünüşünün dayandırılacağı öğelerin bu çağın dinsel düşünüşünde oluştuklarını söyleyebiliriz.

II

UYGAR TOPLUM VE SİYASAL DÜŞÜNÜŞ

İlkel topluluklar, kadın-erkek işbölümü dışında tüm üyeleri aynı işi yapan, dolayısıyla toplumsal farklılaşmaya uğramamış, sınıflara bölünmemiş, bu nedenle eşitlikçi bir toplumsal yapıya, sihirsel düşünüş biçimine sahip olan birlikler idi. Uygar toplumlar ise, kadın-erkek işbölümü yanı sıra öteki işbölümlerinin görüldüğü, üyeleri, aileleri farklı işleri yapan, farklı mesleklerde uzmanlaşmış olan, dolayısıyla toplumsal farklılaşmaya uğramış, sınıflara bölünmüş eşitsizlikçi bir toplumsal, bunun yanı sıra bir siyasal yapıya ve ilkin dinsel sonra bilimsel düşünüşlere ve bunlara dayanan ideolojilere sahip olan insan birlikleridir. Tarihsel araştırma açısından uygar toplumun bir özelliği de toplumsal gelişmeleri yansıtan kaynaklar arasına yazılı belgelerin girmesidir.

1. İLKEL TOPLULUKTAN UYGAR TOPLUMA GEÇİŞ

İlkel topluluktan uygar topluma geçiş, tarım dışı alanlarda uzmanlaşacak kimselerin beslenebilmesi için gerekli «toplumsal artı»nın (o zamanki biçimiyle «artı ürün»ün) üretilmesiyle gerçekleşebilmiştir.

A. İlk Uygar Toplumun Doğuşu

Eskitaş çağı toplulukları (dar anlamıyla) üretimi bilmedikleri için; yenitaş çağı toplulukları ise, üretimi bilmekle, dolayısıyla bir toplumsal artı üretme gizilgücüne sahip olmakla birlikte, eşitlikçi toplumsal yapılarından dolayı, toplumsal artı üretemiyorlardı. Eşitlikçi yapılarından dolayı ne böyle bir artı üretmek gereğini duydular ne de bu yolda topluluğun üyelerinden biri ya da bir bölümü eşitleri olan öteki üyelere artı üretmeye ve bunu biriktirip tarım dışı işlerde çalışanları beslemek üzere kendileri-

ne vermeye zorlayabildiler. Toplumsal yapılarının iç gelişmesiyle bir toplumsal artı üretme ve onun yaratacağı toplumsal, yapısal değişikliklerle uygar topluma geçebilme yetenekleri yoktu. Onları toplumsal artı üretme gizilgüçlerini kullanmaya zorlayacak bir dış etki gerekli idi. Bu dış etki doğal ya da (öteki topluluklarca dayatılan) toplumsal bir zorlama olabilirdi. Öyleyse uygar topluma tarihte ilkin nasıl geçildi?

a. Çobanların Çiftçiler Üzerine Çöreklenmesiyle

Tarihte ilkel topluluktan uygar topluma ilk geçişin bu her iki dış etkinin birleştiği yerde ve zamanda gerçekleştiğini görüyoruz. Yenitaş çağında yerleşik, kendine yeterli, dışa kapalı, barışçı çiftçi topluluklarla, onların tam zıddı bir yaşam biçimine sahip olan göçebe, kendine yetersiz, dışa açık, savaşçı çoban toplulukların farklılaştıklarını görmüştük. Bu iki topluluk arası ilişkilerin barışçı (alışveriş) ilişkilerinden çok savaşçı (yağma) ilişkileri olacağını da belirtmiştik. Bu ilişki sistemli, kurumlaşmış bir biçim almadıkça, belki bazı toplulukların yok olmasına neden olacak, ama çoban ve çiftçi toplulukların yapılarını değiştirmiyecektir. İ.Ö. 6000 dolaylarında, iklimdeki doruğuna ulaşan sıcaklık artışı, göçebe toplulukların da tarım yapılan vadilerde ve dağ yamaçlarında toplanıp yoğunlaşmalarına yol açmıştır. Bunun sonucu yağmacı göçebeler, vurkaç yağmalamalar yerine, yağmaladıkları topluluğun üzerine egemen, askeri bir sınıf olarak kurulup, onu bir yandan öteki yağmacılara karşı korurken, bir yandan zorla (daha sonra aynı zamanda ikna yolu ile) kendilerini besleyecek bir toplumsal artı ürettirme yolunu bulmuş görünürler.

Franz Oppenheimer,*The State* (Devlet) adlı yapıtında, devletin kuruluşunu savaşçı göçebe toplulukların onların zıddı yaşam biçimine sahip yerleşik topluluklar üzerinde sistemli bir yağma düzeni ve egemenlik kuruşları ile açıklamıştır. Ondan beş yüzyıl kadar önce, İbn Haldun,*Mukaddime* adlı yapıtında, güçlü bir birlik, dayanışma ve öteki topluluklara üstün gelme duygusu olarak açıklayabileceğimiz bir duygu olan «asabiyyet»in, bedevi (göçebe, çoban) toplulukların hazeri (yerleşik, çiftçi ya da kentli) topluluklar üzerinde egemenlik kurmalarını sağladığını söyleyip, ilk uygar toplum ve ilk devlet hakkında değilse de, sonraki uygar toplumlar ve devletler hakkında benzeri görüşler ileri sürmüştü.

İnsanlığın gelişmesinin ana çizgilerinin geçim, savunma, üreme sorunları izlenerek yakalanabileceğini söylemiştik. Üretim başladıktan sonra, insanların geçim sorunlarını çözmek için geliştirdikleri yöntemlere «üretim teknolojisi», savaşlar başladıktan sonra, savunma ve saldırı yöntemlerine «savaş teknolojisi» diyebiliriz. Yalnızca üretim teknolojisine bakmamız yetmez. Örneğin çiftçiler üretim teknolojisinde daha ileri oldukları halde, savaş teknolojisinde üstün olan çobanlara çoğu kez yenilmişlerdir. Uygar topluma geçildikten sonra savaş araçları için gerekli madenler ve hayvanlar göçebe toplulukların yaşadıkları dağlık yerlerde olduğundan, savaş teknolojisi alanında göçebe ilkel toplulukların zaman zaman üstünlük sağlayabildikleri görülecektir. Ama göçebe topluluklar uygarlaştıktan sonra, üretim teknolojisinde ileri olan toplum, savaş teknolojisi edinerek ya da satın alarak, genellikle o alanda da üstün olabilecektir. İlk uygarlık hangi koşullarda doğmuştur sorusunu yanıtlıyorduk. Birinci koşul çobanların çiftçiler üzerine çöreklenmesiydi; ikincisi, büyük sulama için büyük çapta iş örgütlenmesini gerektiren özel çevresel koşulların, taşkın ovalarının varlığı olmuştur.

b. Özel Çevresel Koşullarda

Göçebe bir çoban topluluğunun yerleşik bir çiftçi topluluk üzerinde egemenlik kurması, sınıflı, uygar topluma ilk geçiş için gerekli koşul olmakla birlikte yeterli koşul olarak görünmez. Gerçekten Ürdün'deki Jericho (ve belki de)Anadolu'daki (kazıcısı J. Mellaart'ın *The Neolithic of the Near East* adlı yapıtında dediğine göre, «ekonomisi basit sulama tarımına, sığır yetiştirmeye, ticarete ve sanayiye dayanan») Çatalhöyük, birinci koşulu gerçekleştirip, uygar kent toplumu olma yoluna girdikleri halde, bir kasaba olarak yarı yolda kalmış, sonra da yok olmuş olan toplulukların yerleşme yerleri olarak görünürler. Uygarlığa geçebilen topluluklara bakarsak, uygar topluma ilk geçiş için ikinci ve yeterli koşulun, büyük çaplı bir işbirliğini zorlayacak ve bu işbirliğinin emeğin verimliliğini artırması ile sürekli olarak tarım dışı işlerde uğraşan sınıfları ve grupları besleyebilecek ve farklılaşmış toplumsal yapıyı kurumlaştırıp geliştirebilecek «özel bir çoğrafi çevre» olduğunu görürüz. Daha somut ve kısa belirtmek gerekirse, bu, «küçük sulama tarımından büyük sulama tarımına

geçilmesi»ne olanak veren, hatta buna zorlayan bir çevredir. Bu çevre, taşkın ovalarına sahip olan ırmak boylarıdır.

c. İlk Uygar Toplum

Üretimin ilk başladığı bölgelere uygarlık, bin iki bin yıl sonra, üstelik dışarıdan gelmiştir. Bu da, yenitaş çağının üretime başlamış eşitlikçi topluluklarının, iç gelişmeleriyle uygar topluma geçebilme yeteneklerinin olmadığını gösterir. Örneğin uygarlık Çatalhöyük yöresine Sümer'de başlayışından bin yıl kadar sonra girebilmiştir. Buna karşılık, tarıma (ilk başlayan kuzeydeki dağ yamaçlarından iki bin yıl sonra) İ.Ö. 5. binyılda başlayan, Sümer adı verilen Dicle ve Fırat ırmakları arasındaki Aşağı Mezopotamya, İ.Ö. 4. binyılın ortasında dünyanın uygar topluma geçilen ilk bölgesi olmuştur. Sümer, uygarlığın yalnızca «ilk» değil, aynı zamanda uygarlığın, Eski Dünya'nın öteki bölgelerine yayıldığı «tek» kaynağıdır. Yeni Dünya toplulukları, elverişli sürü hayvanları bulunmadığından, evcilleştirmeye elverişli yabanıl tahıl türlerine sahip olmadıklarından, tekerlek, metal araçlar ve saban bilinmediğinden ve büyük sulama tarımına elverişli bölgeleri pek olmadığından, bazı yazarlara göre, uygarlığın kıyısına kadar gelebilmiş, ancak uygarlığa ulaşamamışlardır.

Childe, Türkçe'ye *Doğunun Prehistoryası* olarak çevrilen yapıtında, Aşağı Mezopotamya'da köylüler üzerine egemen olan bir topluluğun elde ettiği toplumsal artının, köyleri kente dönüştürerek uygar topluma geçilebilmesini sağladığını ileri sürmüştü. Yapılan son arkeolojik araştırmalar Childe'ın bu görüşünü onaylayacak biçimde, dünyanın ilk uygarlığının bu bögedeki Eridu köyünün İ.Ö. 3500 dolaylarında kente dönüşmesiyle ortaya çıktığını gösterdi.

Küçük sulama tarımından büyük sulama tarımına geçilmesini zorlayan özel çevresel koşullar, Dicle'nin ve Fırat'ın, dağlardaki karların erimesiyle baharda taşarak toprakları su altında bırakmaları, ovaya verimli alüvyon mili döşedikten sonra, yazın, çok az yağmur alan bu toprakları kuraklığın elinde bırakarak çekilmeleridir. Bu koşullar küçük sulama ile çapa tarımına olanak vermediğinden, İ.Ö. 5. binyıla dek buralarda tarıma geçilememiştir. Buralarda tarıma ancak taşkınların ekini silip süpürmemesi için gerekli yerlere setlerin, barajların yapılmasına,

yazın kuraklığında ürünün kavrulmaması için ırmaklardan su çeken kanalların açılmasına bağlı idi. Bu işler, yenitaş çağının taşkın ovaları kıyılarındaki tek tek ailelerin, hatta tek tek köylerin altından kalkabilecekleri işler değildi. Setlerin çekilmesi, kanalların açılması bir köyün tüm ailelerinin, hatta birden çok köyün biraraya gelerek çalışmalarını gerektirecektir. Ama kendilerine yeterli aileleri ve köyleri böyle büyük çaplı işler için işbirliğine itecek güçler toplumsal yapılarında yoktu. Dışardan gelip onları yenen ve egemen sınıf olarak kurulan bir topluluk, onlardan aldığı toplumsal artıyı artırmak için birden çok köyün halkını taşkın ovası topraklarında büyük sulama işlerinde çalıştırmış olmalı.

Elimizdeki ipuçlarından yapabileceğimiz kurguya göre, İ.Ö. 5000 dolaylarında kendilerine «Sümerler» (Karabaşlar) denen bir topluluk, kuzeyden ovaya iner. Düz ovada diktikleri tapınaklar olan «ziggurat»larını eski yurtlarının dağlarına benzettikleri yorumlanmıştır. Buna ve öteki bazı kanıtlara bakılarak, dağlık yerlerden gelmiş göçebe bir topluluk oldukları sanılıyor. Yenip, üzerlerine kurulup haraç biçiminde düzenli bir toplumsal artı aldıkları köylüleri, daha fazla artı alabilmek için, ırmakların sularını denetleme işlerinde kitleler halinde çalıştırmışlardır. Bu, her ailenin kendi işlerini yürüttüğü küçük sulama tarımı işlerinden farklı olarak, işi yalnızca büyük çaplı girişimleri örgütleyip yönetmek olan kimselerin ortaya çıkmasını gerektirir. Sümerler'in sıradan insanları, köylüleri zor ile çalıştıran egemen asker sınıfı oluştururken, zamanla din adamlarına dönüşmüş olan sihircileri, büyük sulama işlerini örgütleyip yöneten menecerler (iş yöneticileri) grubunu oluşturmuşlardır. Böylece çalışanlar, çalıştıranlar ve çalışmayı yönetenler olmak üzere yeni bir toplumsal farklılaşma ortaya çıkmıştır. Bu angarya sistemleriyle yürütülen ilk çalıştırmalardan sonra, tapınağın çiftçilere «vergi» koyduğu anlaşılıyor. Bir Lagaş kenti tabletine göre, bu vergi oldukça ağır olmalı ki, ödeyemeyenler vergilerini tapınağın kanal açma vb. işlerinde çalışarak ödüyorlardı.

Sümer din adamlarının örgütledikleri çalışmalar sonucunda, daha önce tarım yapılamayan bataklıklar (zamanın tabletlerine ve Herodotos'a göre, bire yüz, iki yüz, üç yüz verecek biçimde) tarıma kazandırılmıştır .

Egemen sınıfın halkı çalıştırmasına ve onlardan toplumsal artı almasına karşın, halkın ayaklanmayıp boyun eğişi, egemen sınıfın devlet eliyle kullandığı zor ve ikna araçları yanı sıra, üretici güçlerdeki bu büyük artışın egemen sınıflardan başka yönetilen sınıflara da yarar sağlamasında aranmalıdır. Bir başka deyişle, sınıfsal çıkarla genel yararın çakışmasında, uzlaştırılmasında aranmalıdır.

Büyük çaplı su denetleme işlerini yöneten dinadamları, böylece bataklıktan kurtarılan toprakların tanrının toprakları olduğunu, dolayısıyla buralardan sağlanan ürünün tanrının evinde (tapınakta) toplanması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Demek ki din adamları büyük sulama tarımıyla elde edilen çok büyük miktardaki toplumsal artının denetimini ve yönetimini de tekellerine geçirmişlerdir. Buna uygun olarak da, askerlerle birlikte egemen sınıfı, kendi başlarına yönetici kadroyu oluşturmuşlardır. Tarım işleri yanı sıra doğrudan üretimle ilişkili olmayan alanlarda da, bu alanların üretimle dolaylı ilişkilerinden dolayı, halkın yaşamını düzenlemeye kalkarak yönetimi ele geçirmişler, daha doğrusu yönetim aygıtını kurmuşlardır.

d. Kentin ve Kent Devletinin Ortaya Çıkışı

Toplumsal artının toplandığı tapınağın bulunduğu köyler, nüfusları artarak, içinde çeşitli sınıfları barındıran kentlere dönüştüler. Kent ve çevresindeki köyler, kendilerine yeterliliklerini yitirip, birbirlerinin ürünlerine ve hizmetlerine muhtaç duruma düştüler. Böylece kurulan ekonomik, toplumsal, askeri ve siyasal bütünleşme ve bağımlılık, tapınakla ve dinsel düşüncelerle sağlanan duygusal ve düşünsel (tinsel) bir bağlılıkla perçinlendi.

Bu bütünleşme sonucunda, toplumsal artı üreten sınıflı yapısı, artıyı denetleyen egemen sınıfı, düzeni içte ve dışta koruyan ordusu, ekonomik, toplumsal, siyasal işleri yöneten yönetici kadrosu ve farklı sınıf ve meslekten kimselerin nasıl davranacaklarını saptayan yasaları, bu yasaları uygulayan memurlarıyla; bu zor araçları yanı sıra, halkı istenen davranışları gönüllü olarak yapmaya kandıran dinsel «ideoloji»si ile, «devlet» düzeninde örgütlenmiş uygar toplum, ilk biçimi olan «kent devleti» olarak belirdi.

Bu olaylar, çalışan-çalıştıran sınıflarıyla ekonomik ve toplumsal farklılaşmanın yanı sıra, yöneten-yönetilen siyasal farklılışmasının doğuşunu anlatmaktadır. Toplumsal artının elde ediliş biçimi kadar kullanılış biçimini de izlersek, bu farklılaşmaların niteliğini ve nerelere dek vardığını daha iyi görebiliriz.

B. Üçüncü Toplumsal İşbölümü

Tapınaklarda toplanan toplumsal artı, din adamları ve askerler yanı sıra, büyük sulama işlerinde çalışan kitlelere araç gereç sağlayan; tapınak yapım, onarım ve süslemesi işlerini yapan zanaatçıların beslenmesinde de kullanılmıştır. Sümer kentlerinin en büyük yapıları olan tapınaklarının, yatakevleri, depolar yanı sıra, yapımevlerini, işlikleri içermesi, din adamlarının yetenekli gençleri tarım işlerinden alıp tapınaklara bağlı zanaatçılar olarak beslediklerini göstermektedir. Ayrıca bu toplumsal artı ile tapınak adına dış ticareti yürüten tacirlerin de beslendiğini biliyoruz. Toprak, su kanalları gibi üretim araçlarının tapınağın tekeline geçmesi, sermaye - emek farklılaşmasının bir görüntüsüdür. Bunun doğal sonucu, üretim araçlarından yoksun olanların, para ekonomisinin gelişmediği bir toplumda köle olmaları, dolayısıyla efendi-köle sınıf farklılaşmasıdır. Ancak başlangıçta emek daha çok angarya biçiminde sağlanır ve köleler özel mülkiyetin gelişine dek kamu (tapınak) köleleridir. Böylece üçüncü toplumsal işbölümü ile köylüler, zanaatçılar, askerler, tacirler, köleler sınıfları yaratılmış olur.

a. Tarım - Sanayi Farklılaşması

Tapınakta başlatılan farklılaşma, tarım ile sanayinin (zanaatların) farklılaşması olarak, insanlık tarihinin üçüncü büyük toplumsal işbölümünü oluşturmuştur. Tarım-sanayi farklılaşması ile üçüncü toplumsal işbölümü, uygarlığa giden yolları döşemiştir.

Üçüncü toplumsal işbölümü ile, ev ekonomisi içinde ve daha önce kadınlarca yürütülen çömlekçilik, şarapçılık, dokumacılık gibi işler, erkeklerin eline geçip ayrı zanaatçılarca yürütülmeye başlanmıştır. Daha önce aile ekonomisi içinde erkeğin yaptığı doğramacılık, yapıcılık gibi işler de bağımsız zanaatların konusu olmuştur. Bunlara maden işleyiciliği (metalurji), tekne yapımcı-

lığı gibi daha birçok zanaatlar eklenmiştir. Zanaatların ve zanaatçıların sayılarındaki bu artışların üretici güçleri ne ölçüde geliştirebileceğini bir düşünün.

b. Kafa - Kol İşbölümü

Toplumda çalışanlar ve çalışmayı yönetenler (çalıştıranlar) olarak ortaya çıkan toplumsal farklılaşma, bir görünümüyle de kafa-kol işbölümünün başlaması demektir. Bir işin yapılması genellikle kafa ve kol emeğinin birlikte kullanılmasını gerektirir. Ortak çalışmalarda bu gerek, çalışmaya katılan herkesin kafa ve kol emeğini ortaya koyması ile yerine getirilir. Böylece, küçük çaplı ortak çalışmalar (örneğin takım avı, küçük sulama tarımı) birlikte yönetilebilir. Ama büyük çaplı ortak çalışmalar, (örneğin büyük sulama işleri, tapınak işleri, tapınak yapımı) böyle yürütülemez; bazı kimselerin çalışmaları örgütleyip, eşgüdümleyip yönetmeleriyle gerçekleştirilebilir.

Büyük çaplı toplu çalışmalarda gerekli olan kafa-kol işbölümü bir kez başlayıp yerleşince, bu eğilim egemen sınıfların hemen her işin ağır beden çalışmasını gerektiren bölümlerini başkalarına yıkıp, işlerin yönetimini kendilerinin üstlenmelerine kadar varır. Öte taraftan kafa işiyle uğraşan kimselerin insanın tüm zamanını alan doğrudan üretim işlerinden kurtulup bol boş zamana sahip olabilmeleri, araştırmak, düşünmek, bilgi biriktirmek olanaklarına da sahip olabilmeleri anlamına gelir.

Böyle bir olanağa sahip olan Sümer din adamları, astronomi, din, matematik alanlarında soyut, kuramsal düzeyde bilgi birikimini hızlandırıp geliştirdiler. Örneğin takvimi, yazıyı bulduları. Din adamlarının buluşlarının en önemlisi olan yazı, tapınak hesaplarını (örneğin vergi hesaplarını) tutarlarken kişilerin adlarını işaretleme gereksiniminden doğmuştu. Sümer yazısı (Yeni Dünya toplulukları yazıları dışında) dünyanın tüm yazılarını doğrudan ya da dolaylı olarak etkileyen ilk örnek oldu. Takvimi buluşlarıyla da Sümer din adamları, ekim biçim için en uygun tarihleri saptayarak, ırmakların ne zaman taşıp ne zaman çekileceğini hesaplayarak, çiftçilere büyük bir hizmette bulundular. Bu, onlara çiftçilerin gözünde saygınlık kazandırdı. Mevsimlerin gelişini yıldızlara bakarak önceden bilebilen din adamları (Sümer yazısında tanrı anlamına gelen *dingir* adının yıldız işaretleriyle

gösterilmesinden anlaşılacağı gibi) tanrılarla konuştuklarını ileri sürerek, buyruklarını tanrının buyrukları gibi sunmanın bir yolunu bulmuş görünürler. Ne var ki, o zamanın din adamları, zamanımızın din adamlarından farklı olarak, öte dünya işlerinden çok, bu dünyada yaşayan tanrılar için, bu dünya işleri ile, doğrudan üretimi artıracak işlerle uğraşıyorlardı. Tapınaklardaki yapımevleri, tanrı adına açılan kanallar ve ilk tapınak yazılarının dinsel metinler değil tapınak hesapları olmaları, bunun kanıtlarıdır.

Böylece toplumsal artı, bir yandan din adamlarını besleyerek kuramsal bilginin birikimini sağlarken, öte yandan tapınak zanaatçılarını besleyerek pratik bilgi birikimini hızlandırmıştır. Yeni hele büyük buluşlar, kuramsal bilgi ile pratik bilgi birikiminin birleştirilmesini gerektirir. Bu gerek, tapınaklarda yerine getirilmiştir. Şöyle bir senaryo, tarihsel gerçekliği yansıtıyor olabilir: Tapınağın çatısından gözlediği ayın, yıldızların hareketlerini tabletlere işaretlerken çember çizmesini öğrenen bir din adamı, yeni yapılan büyük tapınağa ağır kalasları taşıma işinin, altına yuvarlak odunlar atılarak karada yürütülen bir sal ile yapıldığı için çok ağır gittiğini görerek, sala sabit bir yuvarlak odun eklemenin işi hızlandıracağını düşünerek; aşağıya inip, çizdiği çemberi tapınağın yapımevindeki doğramacıya gösterip, ona çemberin nasıl çizileceğini öğreterek, insanlığın ilk tekerleğini ısmarlayacaktır.

Gerçekten, ilk tekerlekler yanı sıra, döner tablalı çömlekçilik, maden dökümcülüğü, suda giden ulaştırma araçları, heykelcilik, anıtsal yapılar ve daha birçokları, ilk uygar toplumlarca ve tapınak çevresinde gerçekleştirilmiş buluşlardır. Örneğin din adamlarının tapınakların planlarını, hesaplarını yapıp (ama bunlara, düşünde tanrının kendisine şu şu boyutlarda ve şu şu niteliklerde bir tapınak yapılmasını buyurduğunu söyleyerek, ileride ele alacağımız dinsel, ideolojik bir renk vererek) zanaatçılara ve işçilere planlara uygun tapınaklar yaptırdıklarını, çiviyazılı tabletlerden biliyoruz.

Öte yandan Sümer tapınaklarında tanrıyı eğlendirmek için çeşitli araçlar çalan sanatçılardan oluşan bir orkestranın oluşturulduğunu da biliyoruz. Zanaatçılık yanı sıra profesyonel sanatçılığın da Sümer'de doğduğunu bu olguya dayanarak söyleyebiliriz.

c. Toplumsal Artının Önemi ve İşlevi

Tanrının (tapınağın) topraklarından elde edilen toplumsal artı, din adamları ve zanaatçılar yanı sıra askerleri de besliyordu. Bunlara ek olarak, tapınak adına iç ve dış alışverişi yöneten, ancak daha bir sınıf oluşturacak kadar kalabalıklaşmamış olan tacirleri de beslemişti. Din adamlarıyla zanaatçıların «üretici güçleri» nasıl geliştirdiklerini gördük. Ya askerler, onlar hazır tüketiciler değil midirler? Önce, genel olarak, tarihte hiç bir grubun üretici güçleri geliştirmeksizin bir sınıf konumuna yükselemeyeceği söylenebilir. Ama daha sonra (ileride göreceğimiz gibi) üretici güçleri frenleyen duruma düşebilirler o başka. Sonra, o dönemin askerleri için, çevrelerinde yağmacı göçebelerin kaynaştığı uygar kentlerin koruyucuları oldukları anımsanırsa, üretici güçleri geliştirmeseler de, onun kadar önemli olan üretici güçleri koruma işini gördükleri yadsınamaz. Bu korumanın yalnız dışa değil içe karşı da olacağı ortada. Kaldı ki askerler, sınırları genişletmeye çalışırken, genellikle insanlığın üretici güçlerini yıkmışlarsa da, bu yoldaki girişimleri, bazı toplumların üretici güçlerini (o toplumun topraklarını genişleterek) geliştirmiş olabilir; bu nedenle de fazladan bir saygınlık kazanmış bulunabilirler. Ayrıca, üretici güçlerin gelişmesi, içte ve dışta güvenliği ve kararlılığı gerektirir. Askerler bazen güvenliği ve kararlılığı bozan bir öğe olabilirlerse de, bazen bunları sağlayan bir güç olarak görünürler. Dahası var, üretici güçlerin (örneğin alışverişin gelişmesi) daha büyük toplumsal birimleri (daha geniş ülkeleri) gerektirecek yolda gelişir. Yönetim din adamlarında olduğu zaman, yerel tanrılara bağlılıklarından dolayı, birleşmeyi, ellerinde kaba güç bulunmadığından kent devletlerini zorla birleştirmeyi başaramamışlarken, asker yöneticiler bunu başarıp bölgesel devletler ve imparatorluklar kurarak, üretici güçlerin gelişeceği geniş alanları hazırlayacaklardır.

Toplumsal artı, din adamları, zanaatçılar ve askerler gibi üretici güçleri geliştiren sınıfların beslenmesi yanı sıra, doğrudan üretici güçlerin geliştirilmesinde kullanılıyordu. Gerçekten, toplanan artının önemli bir bölümü, kanal, baraj ve setler düzeneğinin kurulması, geliştirilmesi ve bakımı yolunda harcanmıştır.

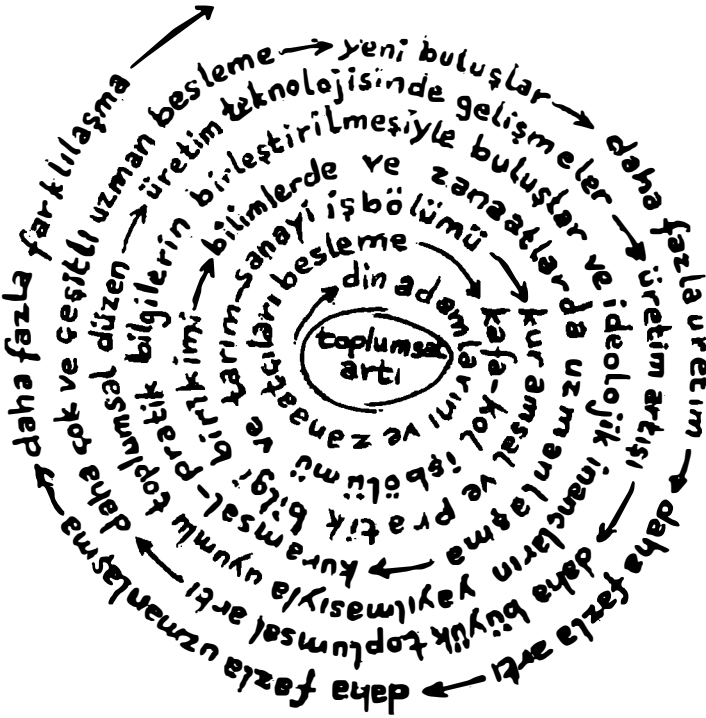
Tapınakların yapılmasında ve süslenmesinde ve salt din işleriyle uğraşan din adamlarının beslenmesinde kullanılan toplumsal artı ise, dolaylı olarak üretici güçlerin gelişmesine yardımcı olmuştur. Çünkü kitlelerin tanrı işlerinde çalıştırılmaları, belki zorlamaktan çok onlara verilen inançla sağlanıyordu.

Tapınağın işlevleri, toplumsal artının işlevlerini aydınlatıcıdır. Toplumsal artının biriktiği tapınak, bir tür sosyal güvenlik hizmeti de görüyordu. Yoksullara yardım ediyor, kıtlık zamanlarında ambarlarını halka açıyordu. Dahası, tapınakda biriken, hiç bir zorunlu gereksinimi karşılamıyacağı sanılan altın, gümüş vb. madenlerden yapılmış kap kacak türünden lüks mallar bile, savaşlarda, takas edilerek toplumun maddi gereksinimlerinin karşılanması için kullanılıyordu. İnsanlığın ilk bankalarının tapınaklar olduğunu söylersek (tapınaklar mecazi değil gerçek anlamda para işlemleri yapıyorlardı) toplumsal artının ve tapınakların bir işlevini daha belirtmiş oluruz.

«Peki toplumsal artı hep hayırlı işlerde mi kullanıldı?» diyeceksiniz; elbette hayır. Toplumsal artının bir bölümü egemen sınıfların lüks tüketiminde kullanılıyordu ve bu bölümün oranı, zamanla, yeniden üretici işlerde kullanılanın zararına olarak artmış görünüyor. Ta ki, açılan kanalların bakımlarının bile yapılmamasıyla dolmalarına; buna karşılık, din adamı, asker ve daha sonra gelişecek olan memurlar sınıflarının sayısının toplumsal yapının gerektirdiğinin çok üzerinde artmasına kadar. İşte o zaman bir zamanların üretici güçlerini geliştiren egemen sınıflar, onları engeller duruma düşeceklerdir; ve işte o zaman işleri bitiktir. Ama incelediğimiz çağ için daha o zamana çok zaman vardır.

Toplumsal artının uygar toplumun doğuşunda ve gelişmesinde oynadığı rolü bir kez daha, bir şema ile vurgulayarak uygar toplum biçiminin yayılışına geçmenin zamanıdır.

Şekil: 1. Toplumsal Artı Sarmalı



2. UYGARLIĞIN YAYILMASI

Uygar toplumun yapısı kent devletlerinde gelişip yerleştikten sonra, uygar toplum biçimi Mezopotamya'dan dünyanın öteki bölgelerine yayılmaya başladı. Yayılma, ticari ve düşünsel etkilemeyle, savaş ve üretim teknolojilerindeki gelişmelerle gerçekleşti. Ama daha önce uygar toplumda görülen, ona yayılma gücü kazandıran iç gelişmelere bir bakalım.

A. Kent Devletinde İç Gelişmeler

Sümer'de ortaya çıkan ilk uygar toplumlar kent devletleri biçiminde örgütlenmişlerdi. Her kentin ayrı bir koruyucu tanrısı vardı. Bu tanrı kentin ve kent topraklarının sahibi sayılıyordu. Kentin en büyük yapısı olan ortasındaki tapınak da bu tanrının evi idi. Tanrının evini ve mülkünü tanrı adına din adamları yönetiyorlardı. Din adamlarının ve devletin başında bir «rahip kral» vardı.

Kent devletleri bağımsız siyasal birimlerdi. Toprak ve su sorunları yüzünden aralarında sık sık çatışmalar çıkıyordu. Ayrıca

sık sık çevre göçebe topluluklarının saldırılarına uğruyorlardı. Bu, askerlerin önemini artırdı. Savaşta, rahip kral ordunun başına bir komutan atıyordu; savaşı bu komutan yönetiyordu. Savaşların sıklaşması üzerine bu komutanlar askeri işler yanı sıra, savaşla sıkı ilişkilerinden dolayı, sivil işlere de karışma durumunda kaldılar. Ayrıca, güçleri ve önemleri arttıkça, kenti savaş dönemleri dışında da yönetme eğilimi gösterdiler. Din adamlarıyla askerlerin araları açıldı (hâlâ da açıktır). Sonuçta, tapınakların yanında sarayların yükselip tapınakları geçmelerinin de gösterdiği gibi, yönetimi askerler ele geçirmiş, yönetici kadro askerlerden oluşmuş, rahip kralın yerine bir «asker kral» geçmiştir.

Yönetimin din adamlarının elinden askerlere geçmesi, toplumsal artının da onların denetimine geçmesi demekti. Bu aynı zamanda üretim araçlarının din adamlarınca ortak yönetildiği bir «kamusal mülkiyet» düzeninden (ya da «sınıfsal denetim» düzeninden) «özel mülkiyet» düzenine geçiş demekti. Yeni elde edilen topraklar artık tapınağın denetimine bırakılmaz oldu. Ama, askerler, düzenin sürdürülmesinde dinin ikna gücünün zor kadar etkili ve gerekli olduğunu kavrayarak, din adamlarının asker kralların yönetimini (tanrının da onayladığını söyleyerek) yasal göstermeleri karşılığında, tapınakların eski mülklerini ellerinden almayıp din adamlarında bıraktılar. Böylece, din adamları yönetici kadroları ellerinden kaçırmış olmakla birlikte, egemen sınıfın ve yönetici kadronun avukatlığını üstlenerek, egemen sınıfın bir dalını oluşturma durumlarını sürdürebilmişlerdir.

Din adamlarının çözemedikleri kent devletleri arası savaşlar sorununu askerler çözmüşler ve kent devletlerini tek bir yönetim altında göçebe toplulukların saldırılarına karşı birleştirmeyi başarmışlardır. İ.Ö.2350 dolaylarında Akadlı Sargon, Sümer kentlerini bir bir ele geçirerek, kent devletlerinden bölgesel devlete geçilmesini gerçekleştirmiştir. Babil yöneticisi Hammurabi ise, İ.Ö. 1750 dolaylarında, hem Sümer hem Akad kentlerini tek bir yönetim altında birleştirerek, bölgesel devletten imparatorluğa geçilmesini sağlayacaktır.

Öte yanda, kent devletlerinde, köylerin kentin mallarına, kentin köyün ürünlerine, gelişen toplumsal farklılaşmayla yeni yeni ortaya çıkan zanaatçı türleri ve sınıflar birbirlerinin emeklerine ve mallarına muhtaç duruma düşmeleriyle, uygar toplumun yapısı topluluk içinde derinleşmesine gelişir.

B. Uygarlığın Ticari ve Düşünsel Etkilemeyle Yayılışı

Uygarlık, Sümer'deki ilk kaynağında kök saldıktan sonra, dört bir yana tohumlarını saçan, elverişli ortamlara düşen tohumları filizlenen ulu bir çınarı andırırcasına, önce ticari ve düşünsel etkilemeyle yayıldı.

Taşkın ovalarının topraklarında uygar teknolojinin gereksindiği madenleri ve keresteyi bulamayan Sümer kent devletleri, bu hammaddeleri bulabilmek için çevrelerindeki ve çok uzaklardaki ülkelere kara ve deniz seferleri düzenlediler. Bu seferlerle, uygar toplum kavramını da gittikleri yerlere götürmüş oldular. Uygar toplum kavramı, dünyanın Sümer'e benzer koşulları olan bölgelerinde (taşan ırmakların vadilerinde) tuttu ve buralarda, öteki etmenlerin de desteği ile, ticari ve düşünsel etkileme sonucunda uygar toplumlar doğdu.

Sümer kentlerinde bulunan, üzerlerinde İndüs bölgesinin suaygırı gibi hayvanları çizilmiş mühürlere bakarak, Sümerler'in, İndüs Vadisi ile alışveriş ilişkileri kurmaya çalıştıklarını, Mısır papirüslerinde yüksek pruvalı Sümer tekneleri ile alçak Mısır teknelerinin karşılaşmalarına bakarak, Nil'in içlerine kadar uzandıklarını biliyoruz. Bu ilişkiler sonucunda olacak, Sümer'de ilk uygarlığın (İ.Ö. 3500 dolaylarında) doğuşundan beş yüzyıl kadar sonra (İ.Ö. 3000 dolaylarında) Nil deltasında Mısır uygarlığının, bin yıl kadar sonra (İ.Ö. 2500 dolaylarında) Hindistan İndüs uygarlığının yükseldiğini görüyoruz. Sümer buralarda siyasal bir egemenlik kurmadığına göre, Sümer'e benzer çevreleri olan bu ülkelerde uygarlığı, Sümer'in uygarlık kavramı ve Sümer malları mayalamış olmalı.

Böyle bir düşünsel etkilenmenin en güzel örneği Mısır yazısıdır. Sümer yazısı bin yıl kadar uzun bir sürede geliştiği halde, Mısır'ın, bunun yarısından az bir sürede olgun biçimine ulaşan kendine özgü bir yazıya kavuşması, Sümer istilasına uğrayarak Sümer yazısını benimsemesinin değil, Sümer'den (nesneleri ve sözleri işaretlerle gösteriyorlarmış biçiminde) yazı düşüncesini almalarının ürünü olarak yorumlanmaktadır. Bu, öteki koşulların uygun olduğu bazı durumlarda, üstyapının altyapıyı etkilemesinin, hatta belirlemesinin güzel bir örneğidir.

C. Uygarlığın Savaş Teknolojisindeki Gelişmelerle Yayılışı

Uygarlığın ticari ve düşünsel etkilemeyle yayılmasının bir başka örneği, artık Mısır ve İndüs ile üçe varan uygarlık mer-

kezlerinin çevresindeki ilkel toplulukların, uygarlığın nimetlerini görüp yoksulluklarından kurtulmak için yerleşip uygarlaşma tutkusuna kapılmalarında görülür. Böyle bir tutkuya kapılmayan bazı toplulukların ise, maden, kereste sağlamak için kendilerini angaryacı ya da köle olarak çalıştıran uygar topluma, ancak onların uygarlık yöntemlerini ve teknolojilerini, bu ara uygar savaş teknolojisini benimseyerek karşı koyabileceklerini kavramaları da ticari ve düşünsel etkilemenin bir örneğidir.

Uygar toplumların üretim teknolojisi alanında ilkel topluluklara üstünlükleri kesin. Ama aynı şey savaş teknolojileri için söylenemez. Savaş teknolojileri de genellikle uygarlık merkezlerinde geliştirilmekle birlikte, savaş teknolojilerinde kullanılan madenler ve hayvanlar daha çok ilkel toplulukların yaşadıkları bölgelerde bulundukları için, uygar savaş teknolojisini öğrenen göçebe topluluklar, birleşip fetihçi konfederasyonlar oluşturarak, zaman zaman uygar toplumları yenilgiye uğratabildiler. Onları yenmelerinde, uygar toplumun egemen sınıflarını yürekten desteklemeyen aşağı sınıfları ve bireycileşen egemen sınıf üyelerine sahip olmalarına karşılık, ilkel topluluklarda görülen, «kollektif eylem» olarak tanımlanan davranışlara yol açan eşitlikçi yapılarının sağladığı birlik ve bütünlük önemli bir rol oynayacaktır. Bunun sonucunda, uygarlığa katılan toprakların alanı, uygar toplumların nüfusu artmış ve uygar toplumun sınıflar arası ayrım çizgileri silikleşmeye başlayan tabakalı yapısı, yeni fetih ve tabakalaşmalarla yeniden kesinleşmiştir.

a. Tunç Çağı Savaş Teknolojisi

İ.Ö. 2000 dolaylarında, Nil, Dicle-Fırat ve İndüs vadilerinde adacıklar biçiminde sıralanarak bir kemer oluşturan uygar dünyaya baktığımız zaman, onların, kuzeylerinde Hint-Avrupa, güneylerinde Sami göçebe topluluklarınca kuşatılmış olduklarını görürüz. Bu tarihten İ.S. 5. yüzyıla dek, yerleşik tarımcı uygar toplumlarla (bazı yazarların «barbar» dediği) göçebe çoban ilkel topluluklar arası ilişkiler, insanlığın yazgısını belirleyen en önemli etmenlerden birini oluşturacaktır. Bunun ilk örneği, tunç savaş arabalarının geliştirilmesiyle verilmiştir.

Eskiden, Kafkaslar gibi dağlık bölgelerin topluluklarınca bulunduğu sanılan, bakır ile kalay alaşımı olan, dökümle her türlü biçimi alabilen ve bakıra göre çok daha sert bir metal olan tunçun

Sümer'de bulunduğu anlaşılmıştır. İlk tunç silahların da Sümerde yapıldığı kesin. Ne var ki Sümer, tunç yapılan metalleri çevresindeki dağlık bölgelerin ilkel topluluklarından sağlamak zorundadır. Bunun için, ilkel topluluklardan bazen alışverişle, bazen zorla, yağma ile, angaryayla, hatta onları köleler olarak çalıştırarak hammaddeler sağlamak yolunda tunç silahlarını kullanırken, tunç döküm zanaatını ve tunç silahları onlara da öğretmiş olur. Maden yataklarını ellerinde tutan bu topluluklar, çok geçmeden tunç silahları ustalarına yönelteceklerdir.

Tunç silahların savaş teknolojisine girmesi, ilkel-uygar halklar arası güç dengesini bozmuş, ve İ.Ö. 2000'lerden başlayarak, tunç silahlarla donanmış göçebe toplulukları, İ.Ö. 1700'lere dek sürecek olan bir saldırıya geçmişlerdir. İ.Ö. 1500 dolaylarında, bir diğer ırmak boyu Sarı Irmak vadisinde boy atan Çin uygarlığının Yakındoğu'dan gelen tunç savaş arabalı toplulukların yerli çiftçileri egemenlikleri altına almalarıyla kurulduğu görüşleri, aradaki vadilerde, çöllerde bulunan savaş arabaları kalıntılarıyla güç kazanmaktadır.

Öte yandan, güneyin göçebeleri olan Samiler de, ilkin Mezopotamya'ya sızıp, sonra, İ.Ö. 2350 dolaylarında Akadlı Sargon ile yönetimi ele geçirip kent devletlerini birleştirerek, bölgesel devleti kurmuşlardı. Okur yazar olmayan, daha aşağı bir kültürleri olan Hint-Avrupa ve Sami topluluklar, birkaç örnek (örneğin İndüs uygarlığının yıkılması) dışında, kısa bir yağma ve anarşi döneminden sonra, uygar toplum yapısını yeniden kurarak, egemen sınıfların ayrıcalıklarını kendilerine mal ediyor, tapınaklarını onarıp dinlerini benimsiyorlardı. Böylece uygarlaşmış oluyorlardı.

Tunç, savaş arabaları yanı sıra, zanaatçıların araç takımlarını zenginleştirmiş, üretim araçlarını da geliştirmişti. Bu öneminden dolayı uygar toplumun bu dönemine «tunç çağı» da denir.

İ.Ö. 1700'lerden başlayarak, üç yüzyıl boyunca uygar dünya, hem kuzeydeki hem güneydeki ilkel göçebe toplulukların yeni bir akınına uğradı. Bu akınların etkililiğinin nedeni, savaş alanlarında «tunç savaş arabaları»nın görünmesiydi. Tunç savaş arabalarının ilk kez İran'da ya da Azerbeycan'da geliştirildiği sanılıyor. Savaş arabaları ile, at da, savaşa sokulmuş oluyordu. Tunç savaş arabaları Mezopotamya'nın eski dört tekerlekli ve eşekle çekilen hantal savaş arabaları karşısında büyük bir üstünlük sağladılar.

Tunç ve at göçebe toplulukların ülkelerinde bol olduğu için, uygar toplumlar yeterince savaş arabası edinene dek akıncılar üstünlüklerini sürdürdüler.

Bu akınlarla Kassitler Mezopotamya'yı ele geçirip, uygar toplumsal örgütlenişi benimsediler. Ancak yönetimleri daha sonra Asurlular'ca yıkıldı. Mısırlılar böyle arabalarla gelip Mısır'ı İ.Ö. 1680 dolaylarında ele geçiren Hiksoslar'ı, ancak yeterince tunç savaş arabası edindikten sonra, İ.Ö. 1570 dolaylarında ülkelerinden sürebildiler.

Tunç savaş arabalı akınlar köklü uygarlıkları yıkamayıp yalnızca kesintiye uğrattılar, ama yeterince kökleşmemiş uygarlıkları yıkabildiler. İ.Ö. 1700 dolaylarında Yunanistan'a giren tunç savaş arabalı Akhalar, Girit uygarlığını yıkıp, onun birikimi üzerinde Yunanistan'da yükselecek olan Mykene uygarlığının temellerini attılar. Girit gibi uygarlığın iyice kök salmadığı Hindistan'ın İndüs uygarlığını Aryanlar, İ.Ö. 1500'ü izleyen yıllarda yerle bir ettiler. Tunç savaş arabalı akıncılar, Yunanistan'da ve Çin'de olduğu gibi, ilkel çiftçi toplulukları boyundurukları altına aldıkları yerlerde ise, yeni uygarlıkların temellerini attılar.

Toplumun yapısında büyük değişikliklere yol açan, yaya askerler karşısında tankın etkililiğine benzer bir etkililiğe sahip olan tunç savaş arabalı savaş teknolojisinin bazı zayıflıkları da vardı. İlkin, çok pahalı silahlardı. Bunun sonucu olarak topluluğun ancak küçük bir kesimi, genellikle kabile şefleri edinebildiler; dolayısıyla sayıları azdı. Ne var ki savaşlarda en büyük rolü tunç savaş arabaları oynadıkları için yağmadan en büyük payı onların sahipleri alıyorlardı. Savaşların yazgısını ellerinde tutan bu kimseler, topluluğun yazgısını da ellerine geçirdiler. Bu durum göçebe çoban toplulukların eşitlikçi yapısını değiştirdi. Yendikleri toplulukların üzerine yerleştikleri zaman ise, tunç savaş arabalı şefleri azınlık bir yönetici sınıf oluşturdular. Dolayısıyla tunç çağının bir «aristokrasi çağı» olduğu söylenir. Bu yönetici sınıf, kendi aralarında şövalyece bir kibarlık gösterisiyle, köylülere ve hizmetçilerine karşı ise acımasız baskılarıyla tanınır.

Tunç arabalı savaş teknolojisinin pahalı olmasının, toplumun her ergin erkek üyesinin edinememesinin özürü, tunç silahlı toplumların, tüm üyeleri demir silahlar edinip kalabalık ordular

oluşturabilen demir silahlı topluluklar karşısındaki yenilgileriyle iyice anlaşıldı.

b. Demir Çağı Savaş Teknolojisi

Demirin ekonomik üretimi, İ.Ö. 1400 dolaylarında Hititler'in «Kizvadana» dedikleri (Toroslar'da yaşadıkları sanılan) bir ilkel kabile tarafından bulunmuştu. Hititler demir üretme yöntemlerini bir devlet sırrı gibi sakladılar. Firavun, Hitit kralından bir miktar demir rica edince, Hitit kralı «kardeşim» diye yazdığı Firavundan özür dileyerek, tek bir demir hançer göndermekle yetinmişti. Demircilik, Hititler yıkıldıktan sonra, Ortadoğu'ya Avrupa'ya yayıldı.

Demir silahların yayılması, İ.Ö. 1200-1100 yılları arasında demir silahlarla donanmış toplulukların yeni bir akınına yol açtı. Çünkü, göçebe ilkel topluluklar, tüm üyeleri ucuz demir silahlardan edinebildiği için, savaş arabalı küçük orduları olan uygar toplumlarla aralarındaki güç dengesini kendilerinden yana olarak değiştirebilmişlerdi. Ayrıca demir silahlar, topluluğun eşitlikçi yapısını (tunç savaş arabaları gibi bozmamış) daha da pekiştirerek kollektif eylem güçlerini artırmıştı. Buna karşılık, tunç savaş arabalı, uygar, sınıflı toplumlar, bu saldırılar karşısında aşağı sınıfları tarafından gönülden desteklenmeyince, demir silahlı savaş teknolojisi tunç silahlı teknoloji karşısında üstünlük kazandı. Demir silahlı savaş yöntemleri ile savaşın sonucunu (tunç silahlarda olduğu gibi nitelik değil) nicelik (sayı gücü) belirler oldu.

Demir silahlı akınlarla Medler ve Persler İran'a, Filistinliler Filistin'e, Frigyalılar Ege'ye girdiler. Dorlar, İ.Ö. 1100 dolaylarında Yunanistan'a girerken Mykene uygarlığını yıktılar. Eski Yunan uygarlığı bu yıkıntılar üzerinde yükselecektir.

Demir araçlar etkilerini yalnız savaş teknolojisi alanında değil, üretim teknolojisi alanında da gösterdiler. Ucuz demir araçlar, özellikle saban demiri ve balta, üretimi geliştirdi. Yalnız üretimi geliştirmekle kalmadı, toplumun yapısını da etkilerdi. Ucuz demir balta ile kolayca ormanı, çalılığı tarlaya dönüştürebilip, demir başlıklı sabanla sürebilen bazı köylüler, aristokrat efendilerinin tarlalarında ve buyruklarında çalışmaktan kurtulabildiler. Öte yandan demir araçlar nedeniyle köylülerin kasaba zanaatçılarına bağlanışı, daha önce belirttiğimiz gibi, uygarlığın toplu-

mun sınıfları boyunca derinlemesine yayılmasına, böylece uygar örgütlenişin kökleşmesine katkıda bulundu.

Demir silahlı sıradan üyeler savaşlarda topluluğun öteki üyelerine eşit rol oynayıp, yağmadan, ganimetten eşit pay alabildiler. Demirin bu savaş ve üretim teknolojisi alanlarındaki kısa dönemdeki etkisi, özellikle ilkel toplulukların eşitlikçi yapılarını pekiştirici yönde oldu. Ancak uzun dönemdeki etkileri, bu demir silahlı akıncıların yendikleri toplulukların başına egemen sınıflar olarak kurulmaları ile ortaya çıkan güçlü devletlerle, uygar toplumun eşitsizlikçi yapısını yenileyip, pekiştirmesi ve geliştirmesi yönünde oldu.

İlginçtir, Yunanistan'a topluluklarının yapısını eşitsizleştiren tunç savaş arabaları ile gelen Akhalar, egemen sınıf olarak yerleştikte, kendi yoksulları ile yendikleri toplulukların yoksullarının, zenginleri ile zenginlerinin karışabilmesi sonucunda, sınıflar arası geçişkenliğin yüksekce olduğu, göreli olarak eşitlikçi toplumlara yol açtılar. Buna karşılık, Sparta örneğinde görüleceği gibi, demir silahlı, eşitlikçi toplumsal yapılı Dorlar, birlikli, kendi içlerinde eşitlikçi bir egemen sınıf oluşturup, yendikleri halkı yarı kölelik demek olan helotluk düzeyine indirirken, sınıflar arası geçişkenliğin bulunmadığı, kast düzenini andıran eşitsizlikçi bir uygar toplumun kurulmasına yol açacaklardır.

Demirin yanı sıra, her nesnenin ve kavramın bir işaret ile belirtildiği ideografik yazı yerine, sesleri 25-50 harf ile işaretleyebilen «alfabe»yi aşağı sınıfların da öğrenmesinin «sikke para»nın küçük tasarrufların biriktirilip mülk edinilmesini sağlamasının da toplumun yapısında eşitlikçi etkiler yarattıkları söylenir. Alfabenin, yazının ilk geliştirildikleri yerler olan Mezopotam'da ve Mısır' da değil, ikisi arasındaki Suriye'de (I.Ö. 1300 dolaylarında) geliştirilmiş olmasına ne dersiniz? Bunun nedeni, Mısır ve Mezopotamya'ya din adamları yalnız kendilerinin bildiği karmaşık yazının sürmesinde çıkarları olduğu için böyle bir girişimde bulunmazlarken, Suriye'de alfabeyi geliştirenlerin böyle bir tasalarının bulunmamasıdır. Alfabe ile nüfusun din adamı olmayan sınıflarının topluma katkıları da insanlığın hesabında birikmeye başladı.

D. Uygarlığın Üretim Teknolojisindeki Gelişmelerle Yayılışı

Uygarlığın doğuşunda, üretim teknolojisinde küçük sulama tarımından büyük sulama tarımına geçişin oynadığı rolü görmüş-

tük. Uygarlığın büyük sulama tarımına elverişli olmayan topraklara yayılması için bazı yerlerde sabanın bulunmasını, bazı yerlerde deniz ticaretinin başlamasını beklemek gerekti.

a. Uygarlığın Saban ile Kuru Tarım Bölgelerine Yayılışı

Sabanın, İ.Ö. 3. binyılda Mezopotamya'da ya da Anadolu'da bulunduğu sanılıyor (belli olmaz, İ.S. 3. binyılda bu ülkelerde gene bulunabilir). Saban, yağmurla sulanan toprakları tarıma açarak, buralarda tarım dışı işlerde çalışacak nüfusu besleyebilecek bir toplumsal artı üretilmesi olanağını sağlamış oldu. Ancak böyle bir toplumsal artının üretilebilmesi için, ya ilk uygar toplumların, bölgesel devletlerden imparatorluklara geçerek bu topraklarda yaşayan halkları sınırları içine alıp uygar toplumsal örgütlenmeyi onlara da dayatması gerekti (örneğin Kuzey Mezopotamya uygarlığa bu yoldan katıldı); ya da uygar toplumsal örgütlenişi görüp, uygarlığa geçmeye can atan göçebe konfederasyonlarının saban tarımı yapan yerli köylü halk üzerinde bir egemen sınıf olarak kurulmaları gerekti (örneğin Hitit uygarlığı İ.Ö. 2. binyılda bu ikinci yoldan doğdu).

b. Uygarlığın Deniz Ticaretiyle Kıyı Bölgelerine Yayılışı

Uygar toplumun ilkel topluluklarla alışveriş yolu üzerinde, hele iki uygar toplum arası alışveriş yolu üzerinde bulunan ve bu alışverişte aracı rolü oynayan toplulukların yapısı farklılaşmaya başladı. Deniz ticaretinin geliştiği yerlerde bu farklılaşma onları uygar topluma kadar götürdü. Bunun en güzel örneği, Mısır ile ticareti sonucunda İ. Ö. 2. binyılda parlak bir kültür geliştiren Girit (Minos) uygarlığıdır. Toplumsal artının tarımdan değil, ticaretten sağlandığı Girit gibi ülkelerde farklı bir uygarlığın geliştiğini göreceğiz.

E. Uygarlığın Etkisiyle Göçebe Topluluklarda Toplumsal ve Siyasal Farklılaşma Eğilimleri

Göçebe ilkel toplulukların uygar topluluklarla hem barışçı (alışveriş) ilişkileri hem de savaşçı (savunma, saldırı, fetih) ilişkileri, toplumsal yapılarının geleneksel eşitlikçiliğini bozup, onları, farklılaşmaları yönünde etkilemiştir.

Barışçı alışveriş ilişkilerinde (çiftçi-çoban alışverişi tıkalı, ama çoban-uygar kent alışverişi açık olduğundan) çoban topluluğun malını mülkünü topluluk adına denetleyen kabile şefleri, bu malları (hayvanları, keresteleri, madenleri) uygar toplumlarla değişirken karşılığında tüm topluluğa dağıtmayıp kendilerine ayırdıkları lüks mallar almaya başlamışlardır. Giderek de topluluğun mülkünü özel mülkleri gibi kullanmaya başlamışlardır. Bu, ekonomik, toplumsal farklılaşmalara yol açmış, kabile şeflerinin sürülerini karın tokluğuna güden bir tabaka oluşturmuştur. Ne var ki toplumsal artı daha çok alışverişle sağlandığı için, içeride bir zanaatçılar sınıfı oluşmadığı için, toprağa yerleşilmediği için, bu farklılaşma ne uygar topluma varacak derecede ve nitelikte bir farklılaşma olabilmiş, ne ne devlete varacak derece ve nitelikte siyasal bir farklılaşma gelişebilmiştir. Bu durumun en güzel örneği, göçebe topluluklar uzmanı olan Lawrance Krader'in *Formation of the State* (Devletin Biçimlenişi) adlı yapıtında açıkladığı gibi, (Çin ile düzenli ve sürekli alışveriş ilişkileri kuran) Türk ve Moğol göçebe topluluklarının uygar topluma geçip devlet kurmalarının yüzyıllarca gecikmiş olmasıdır.

Öte yandan göçebe ilkel topluluklar, uygar toplumlarla savaşçı ilişkilerinde, ister onlara yenilip angaryacıları, köleleri olmak istemedikleri durumda, ister birleşip fetihçi ordular oluşturarak yerleşmek, uygarlaşmak durumunda olsun, uygar toplumlarla başedebilmek için, başlarına savaşı tek elden yürütecek bir «kral», geçirerek siyasal farklılaşma gereğini duymuşlardı. Bunun en güzel örneği ise, ileride «İbraniler'de Toplumsal Siyasal ve Dinsel Gelişmeler» başlığı altında ayrıntılarıyla anlatılacağı gibi, uygar Filistinliler'i yenip topraklarını ele geçirebilmek için, İbraniler'in peygamberlerine, başımıza Filistinliler'deki gibi kral koy ki, yenilmeyelim diye başvurmalarıdır.

3. YUNAN ÖNCESİ UYGARLIKLARDA TOPLUMSAL SİYASAL GELİŞMELER

Aslında, uygarlıkları (uygar toplumları), Yunan öncesi, Yunan çağdaşı, Yunan sonrası uygarlıklar olarak ayırmaktan çok, ilk (birincil) uygarlıklar ve uygar topluma onların etkisiyle geçen sonraki (ikincil) uygarlıklar olarak ayırmak daha doğru olurdu. Ancak bu kitapta çağdaş düşünüşü en çok etkileyen Batılı toplumların düşünüşünün gelişmesi üzerinde durulacağı için, pedagojik

bakımdan, Batı düşünüşü tarihinin başlangıç noktası sayılan Yunan düşünüşü ile, onun beslendiği Yunan öncesi düşünüşü ve ondan farklı yönlerde gelişebilen Yunan'ın çağdaşı düşünüşleri karşılaştırabilmek amacıyla yapılan sınıflandırma bağışlanabilir.

Uygar toplumun doğuşu ile ilgili bölümlerde olduğu gibi, Yunan öncesi ve Yunan'ın çağdaşı toplumların gelişmeleriyle ilgili olan bundan sonraki bölümlerde, uygar toplumdaki toplumsal, siyasal ve düşünsel gelişmelerin ana çizgileri, yer yer ayrılmakla birlikte, daha çok William H. McNeill'in, *A World History*, (1971) ve C. Brinton - J. B. Christopher - R. L. Wolff, *Civilization in the West* (1965) yapıtlarından izlenecektir.

A. Mezopotamya'da Toplumsal ve Siyasal Gelişmeler

«Uygarlığın Yayılması« bölümünde, kent devletindeki iç gelişmelerle, sınıflı uygar toplumun ve devletin ortaya çıkmasından sonra, yönetimin ilkel demokrasilerden monarşiye doğru kayarken, iktidarın din adamlarının elinden askerlerin eline geçtiğini görmüştük. Bu aynı zamanda, üretim araçları üzerinde kamusal mülkiyetten özel mülkiyete doğru atılmış bir adımdı. Özel mülkiyetin gelişmesi, daha önce tapınak hesabına alışveriş yapan tacirlerin, kendi hesaplarına iç ve dış ticaretle uğraşmaya başlamalarıyla, ileride (özellikle deniz ticareti ile uğraşan toplumlarda) önem kazanacak olan tacirler sınıfının güçlenmesine yol açmıştır.

Öte yandan, iktidarın askerlerin eline geçmesiyle hemen hemen aynı zamanlara rastlayan kent devletlerinden bölgesel devlete geçiş olayı üzerine, ülkede birörnek bir yönetim ve adalet sağlayabilmek için kralların gösterdikleri çabalar, hem kendilerine bağlı bir memurlar sınıfının doğmasına, hem yerel hukuk gelenekleri yerine tüm ülkede uygulanacak kuralları oluşturmak üzere «yasa derlemeleri»nin (kodların) ortaya çıkmasına yol açmıştır. Birbirini izleyen Mezopotamya devletlerini teker teker ele alarak bu gelişmeleri biraz daha yakından izleyelim.

a. Sümer'de Toplumsal ve Siyasal Gelişmeler

Sümer kent devletleri, Akad kentinin askeri kökenli kralı I. Sargon tarafından (İ.Ö 2350 dolaylarında) birleştirilmiştir. Sargon yalnız bir asker yönetici değil, aynı zamanda Mezopotamya'ya sızan göçebe (dolayısıyla asker) bir halk olan Samiler'in yöneticisi olarak ortaya çıkmıştı. Akadlı Sargon, kent devletlerini bir-

leştiren bölgesel devleti büyük bir «sürekli ordu» kurarak gerçekleştirebilmişti. Ancak bu sürekli orduyu besleyebilmek için, durmadan dolaşmak, durmadan savaşmak zorunda kalmıştı. Ordusunu, zaferlerinden elde ettiği ganimet ile beslemişti. Bu yöntem, merkezi iktidara ülke içinde karşı konmaz bir güç sağlamıştır. Ancak durmadan savaşmak, merkezi siyasal iktidarın kararlılığını tehlikeye sokar. Herhangi bir yenilgi siyasal birliği parçalayabilir. Bunun yerine ülkede belirli bölgelere garnizonlar yerleştirmek ise, merkezi iktidarın elinin altında hemen başvurabileceği gücü azaltacağı gibi güçlenen garnizon komutanlarının bağımsızlık girişimlerine yol açabilir. Merkezi devlet bu sorununu, ileride, «imparatorluk yöntemleri» ile çözecektir.

İktidarın din adamlarından askerlere geçmesi, Sümer kent devletleri döneminde başlamıştı. Bu eğilim bölgesel devlet ile sonucuna ulaşmış, bazı önemsiz kalıntı demokratik gelenekler hesaba katılmazsa, yönetim monarşide karar kılmıştı.

Sami halklarının sızması ve Sami egemenliği ile, Sami dilleri günlük dil, bunlardan biri olan Akadca yazı ve yönetim dili olurken, Sümerce din adamlarının çabası ile din dili olarak varlığını sürdürebilmiştir.

Sümer, Mezopotamya'nın köfezdeki en güney bölümüdür. Onun kuzeyinde Akad, onun da kuzeyinde Babil (ya da Babilonya) en kuzeyde Asur vardır. Siyasal iktidar zamanla güneyden kuzeye doğru kayma eğilimi göstermiştir. Nedenleri, erken sulamaya başlanan güney topraklarının tuzlaşma ile çoraklaşması, ırmakların kuzeyindeki bir toplumun güneyindeki topluma göre ırmaktan yararlanma ve ırmağı (suyu keserek ya da barajları yıkarak) silah gibi kullanabilmesi üstünlüğü; belki bir de, kuzey topluluklarının daha geç uygarlaşan, dolayısıyla savaşçı göçebelik geleneklerini koruyan, ya da ordularını çevre göçebeleri ile destekleme olanağına daha çok sahip olan halklar oluşlarıdır.

b. Babil'de Toplumsal ve Siyasal Gelişmeler

Bir başka Sami halk olan Amurrular, Babil kentini ele geçirip I. Babil hanedanını kurarlarken, tüm Sümer kültürünü de benimsemişlerdir. Bu hanedanın altıncı kralı Hammurabi, (İ.Ö. 1700 dolaylarında) Sümer ve Akad ülkelerini tek bir yönetim altında birleştirerek bölgesel devletten imparatorluğa geçilmesini sağla-

mıştır. Bu yolda Babil imparatorluğunu Asur, Hitit, Pers, Makedonya ve Roma imparatorlukları izleyecektir.

Babil'in imparatorluk merkezi olması onun bir kültür ve düşünce merkezi olmasına yol açacaktır. Nedeni, tüm imparatorluktan toplanan toplumsal artının biriktiği yerde zanaat, sanat ve düşünüşü geliştirecek uzmanların beslenebilmesi olanağı; öte yandan bir imparatorluğun yalnızca kaba güçle, siyasal örgütle değil, ortak bir kültür ve düşünce (ideoloji) yaratılarak birliğinin sürdürülebileceği gerçeğinin kavranılmasıdır. Böylece oluşan gelenekle Babil, bir düşünce merkezi olma niteliğini Hıristiyanlığın (demek ki yeni bir kültürün) çıkışına dek sürdürecektir.

Babil toplumunun eşitsizlikçi örgütlenişinin tepesinde kral bulunuyordu. Onun altında yerel yöneticileri (valileri), memurları, din adamlarını ve büyük toprak sahiplerini içeren «soylular» *(amelu)* sınıfı vardı. «Orta sınıflar» sayılabilecek olan *(Muşkinu)* katmanını tacirler, zanaatçılar ve ücretli işçiler oluşturuyordu. Toplumsal piramidin en altında «köleler» *(vardu)* sınıfı vardı. Babil'in bu sınıflı toplum yapısını, öteki ipuçları yanı sıra, «Hammurabi Yasa Derlemesi»nden çıkarıyoruz. Çünkü cezalar sınıflara göre farklılaştırılmış bulunuyordu.

Zamanımıza kalan çok sayıdaki sözleşme tabletleri, Babil toplumunda özel mülkiyetin oldukça gelişmiş olduğunu gösterir. Hammurabi döneminde gelişmiş bir merkezi yönetimle karşılaşırız. Kentler merkeze (imparatora) sıkı sıkıya bağlı valilerce yönetilir ve bunlar merkeze sık sık rapor, merkez bunlara denetçi gönderir. Taşrada yerel yönetimi yürüten «kralın memurları» ordusu, merkezde, sarayda uzmanlaşmış bakanlıklar biçiminde örgütlenmişti. «Kralın yargıçları» da, ellerinde Hammurabi Yasa Derlemesi ile ülkeye yayılmış durumdadırlar. Ayrıca bu yasa derlemesinden ve Hammurabi'nin valilere sık sık yazdığı mektuplardan biliyoruz ki, tüm ülkede malların pazarlardaki satış fiyatları (arpa ve gümüş çubuk ölçütlerine göre) saptanıyordu. Böylece, imparatorluğun halklarını «bütünleyen» ve merkezi iktidarın tüm ülkeyi «denetlemesini» sağlayan araçlar olarak üç imparatorluk yöntemi, bürokrasi, hukuk ve sabit pazar fiyatları, geliştirilmiş oldu. Öteki imparatorluklar bunlara başkalarını katacaklardır.

Bürokrasi, yetkisini, erkini, kişiliğinden değil, makamından alan merkeze bağlı yerel yöneticileri devlet yaşamına soktu. El-

lerinde bir atama belgesiyle merkezden uzak bölgeye giden yönetici, kendi kişiliği ne olursa olsun, kralın erkini ve yetkisini (kral oraya gelmiş gibi) o bölgeye getirebiliyordu ve bölge halkı daha önce tanımadıkları bu adamla işbirliğine girişebiliyordu. Bürokrasi böylece siyasal bütünleşmenin sağlanmasında önemli bir rol oynamış oldu.

Hukuk, özellikle birbirlerini tanımayan insanlar arasında alışveriş vb. sözleşmelerine güven getirdi; böylece insanlar ve bölgeler arasında, başta mal alışverişi olmak üzere, her türlü alışverişin gelişmesine, dolayısıyla ekonomik, toplumsal bütünleşmenin oluşmasına katkıda bulundu. Pazar fiyatlarının saptanması da aynı amaçlara hizmet etti.

Birinci Babil Hanedanı zamanında, kuramda halktan herhangi biri, krala suçlama yöneltebiliyor, yönelttiğinde davaya bir yüce kurul bakıyordu. Ayrıca kasabalar bazı yerel işlerini «eşraf kurulu» tarafından yürütebiliyorlardı. Bir tür belediye örgütleri olan bu kuruluşların başına seçimle bir tür belediye başkanı *(Rabianum)* getiriliyordu. *Rabianum* ve «yaşlılar kurulu» bölgesel uyuşmazlıkları çözüyor, önemli davaları tüm erkek vatandaşların katıldıkları kasaba ve köy kurultaylarına getiriyorlardı.

Güçlü merkezi yönetim yanında görülen bu yerel ve demokratik kurumlar, ülkenin toplumsal ve siyasal yapısında bir demokratlaşmanın ürünü değillerdi; tam tersine, gittikçe ortadan kalkan ve yetkileri daralan kent devleti zamanından kalma demokratik kurumların kalıntılarıydılar. Yetkilerinin yürütme yetkilerinden çok yargılama yetkileri oluşu, bunun kanıtıdır.

Merkezi devletin geniş memurlar örgütü ve ordusu, kendilerine görevleri karşılığında (ve görevleri süresince) yararlanmaları için verilen devlet (kral) topraklarıyla besleniyorlardı. Demek ki feodal bir toprak düzeni vardı. Ama çoğu feodal düzende olduğu gibi, ömür boyu yararlanma için verilen topraklar zamanla babadan oğula geçen mülklere dönüşüyorlardı. (Çeşitli toplumlarda toprak mülkiyetinin babadan kıza değil oğula geçişinin altında, bu olgu, karşılığında memurluk ve askerlik yapma olgusu yatar).

Büyük rakamlara ulaşan devlet harcamaları, küçük çiftçilere kiraya verilen kral topraklarının gelirleriyle, krallık sürülerinin

gelirleriyle ve «vergi toplayıcıları» ordusunun mal ya da gümüş olarak topladıkları vergilerle karşılanıyordu.

c. Asur'da Toplumsal ve Siyasal Gelişmeler

Hititler İ.Ö. 1515'de Babil imparatorluğuna saldırıp, onu yıkıp, yağmalayıp çekildiler. Tunç savaş arabalı Kassitler, Mezopotamya'da iktidarı ele geçirip uygar örgütlenişi benimsediler; yıktıkları egemen sınıfların yerini aldılar. Onları Mezopotamya'dan (1380 dolaylarında) süren, Asur krallığı oldu. Böylece Asurlular Mezoptamya imparatorluğunun Babilliler'den sonraki sahibi oldular.

Asur da Babil imparatorluğunun yöntemlerini benimsedi. Asur krallarının gücü karşısında boyun eğmeyenlere ya da kendilerine baş kaldıranlara yaptıkları gaddarlıkları anlatan yazılarına bakılırsa, bunlara ek olarak, imparatorluğun birliğini «terör» (korkutma) ile sağladıkları anlaşılıyor.

Asurlular'ın uyguladıkları imparatorluk yöntemleri arasında bir de, boyun eğmeyen, direnen, baş kaldıran bir halkı yendikten sonra, ileri gelen ailelerini başkente «sürgün» olarak götürmek vardı. İ.Ö. 722'de İsrail krallığını yıkınca ileri gelen ailelerini Babil'e götürmüşlerdi. Bu yöntemin kendilerinden sonraki imparatorluklarca da benimsendiğini biliyoruz. Örneğin Asur yıkılınca yerine kurulan II. Babil imparatorluğu, Mısır ile çatıştığında, bölünen İbrani devletinin öteki kalıntısı olan Yuda krallığını İ.Ö. 587'de yenip ileri gelen ailelerini (yeni bir direşinin örgütleyicileri olmasınlar diye) Babil'e götüreceklerdi.

Pers imparatorluğu (Kyrus'un İ.Ö. 516'da Yahudiler'in ülkelerine dönüp tapınaklarını yapmalarına izin verişinde görüleceği gibi) uyruk ülkeleri, önce yerel özerkliklere ve dinlere saygılı davranarak bir «hoşgörü politikası» ile denetleme yolunu seçmişse de, sonra tapınakların ayaklanmalara öncülük edebileceklerini görüp, tapınakların özerkliklerini geri alacak ve yer yer eski «zorbalık yöntemleri»ni uygulayacaktır; daha doğrusu duruma göre her iki yöntemi de uygulayacaktır. Çin imparatorluğu ise, imparatorluğun birlik sorununu, yerel soyluların çocuklarını imparatorluk sarayında yetiştirip eğiterek çözecektir.

Asur imparatorluğu gücünü, demir silahlarla savaş yöntemlerini benimsemiş sağlam köylülerden oluşan yaya ordusuna borç-

lu idi. Ayrıca, zamanımızdaki onbaşılı, yüzbaşılı hiyerarşik ve komutanlara başarıları oranında üst rütbelere yükselme itisi ve olanağı veren örgütlenme biçiminin de bulucusuydular.

Terör ve sürgün yöntemleri, uyrukların imparatorluğun ağır sömürüsüne boyun eğmelerini sağlayamamış, imparatorlukta, özellikle merkezi iktidarın zayıfladığı dönemlerde ardarda ayaklanmalar çıkmıştır. Bu ayaklanmalar yeni gelişen süvari savaş teknolojisine sahip göçebe toplulukların saldırısıyla birleşince, Asur ayakta duramayacaktır.

At, İ.Ö.3. binyılda evcilleştirilmişti. Ancak o zaman yalnızca eti ve sütü için yetiştirilen bir sürü hayvanı durumundaydı. İ.Ö. 2. binyılda tekerleğin yaygınlaşmasıyla çeki hayvanı olarak kullanılmaya başlandı. İ.Ö. 1750 dolaylarında da tunç savaş arabalarıyla savaş alanlarına sürüldü. Ancak, hâlâ sistemli olarak binek hayvanı olarak kullanılmıyor, hele üzerine binilerek savaşılamıyordu. Çünkü hem üzerinde dengeyi sağlayıp hem ok atmak, kılıç sallamak kolay değildi. Eyerin bulunması üzerine bu olanaklı olmuş ve İ.Ö. 850-700 yılları arasında «süvari devrimi» olarak adlandırılan at üzerinde savaş yöntemleri geliştirilmişti. Göçebe topluluklar, bol at yetiştirilen otlaklara sahip oldukları için, bu savaş teknolojisinde de ilkin üstünlüğü ellerine geçirmişlerdi. Asur imparatorları, süvarinin değerini kavrayıp at yetiştirmeye önem vermişlerse de, atlı birliklerini kuzeyin göçebeleri kadar artıramamışlardı. Sonuçta, ayaklanan Babilliler'in saldırısının, İran'dan Medler'in, kuzeyden Kimmer ve İskit atlılarının saldırısıyla birleşmesine karşı koyamayarak (İ.Ö. 612'de) yıkıldılar. Atın savaş teknolojisinde bir de (İ.S. 9. yüzyılda) üzenginin icadı ve ağır süvari devrimi ile yeniden önem kazandığını göreceğiz.

d. Anadolu'da (Hititler'de) Toplumsal ve Siyasal Gelişmeler

Anadolu ve İran, Mezopotamya ülkeleri olmamakla birlikte, Mezopotamya uygarlığının doğrudan kalıtçıları oldukları ve Mezopotamya toplumları türünde toplumsal örgütlenişlere sahip bulundukları, dahası, Mezopotamya uygarlığının geliştiricileri oldukları için, Mezopotamya toplumsal ve siyasal gelişmelerinin uzantıları olarak incelenebilirler.

Hititler'in İ.Ö. 2000 dolaylarında Avrasya bozkırlarından Anadolu'ya inen göçebe bir halk oldukları biliniyor. Dillerindeki söz-

cüklerin Hint-Avrupa kökenli, ama Ural-Altay dilleri gibi (örnekli değil sonekli) «bitişken» oluşu, Hititler'in kökeni hakkında Hint-Avrupa halklarıydı, Türktüler, Ermeni idiler biçiminde tartışmalara yol açmıştı.

Hititler Anadolu'ya geldikten sonra, saban tarımı ile uğraşan yerli köy toplulukları üzerinde egemenlik kurmuşlardır. Saban, belirttiğimiz gibi, tarımı yağmurla sulanan topraklara yaymış ve buralarda tarımın verimliliğini bir toplumsal artı alınabilecek düzeye çıkarmıştı. Hititler, üzerlerine kuruldukları topluluklar üzerinde egemen bir askeri sınıf olarak kalıp, köylüleri toplumsal artı üretmeye zorlamış görünürler. Hitit heykelciliğinde (Anadolu Uygarlıkları Müzesi'nde görüldüğü gibi) silahlı insanların çokluğu, Hititler'in toplumsal artıyı zorla aldıkları bu nedenle her zaman ayaklanmalarından korktukları halklara karşı kendilerini sürekli korumak gereğini duyuşlarının bir belirtisi olarak yorumlanır.

Hitit şeflerinin bu toplumsal artıyı Mezopotamya uygarlığının lüks mallarından yararlanma yolunda kullandıkları anlaşılıyor. Bunun tarihsel kanıtı, Kayseri'nin Kültepe denen yerinde kurulmuş olan Kaniş adlı Asur ticaret kolonisinin Hitit-Mezopotamya ticaretindeki aracılığıyla ulaştığı gelişmedir (belgeler gene Anadolu Uygarlıkları Müzesi'nde).

Giderek, yerel Hitit şeflerinin saraylarında askerlerin, tacirlerin, din adamlarının, zanaatçıların beslenip çoğalmalarıyla, (İ.Ö. 1800 dolaylarında) uygarlık Anadolu topraklarına da kök salmaya başlamıştır. Şeflikler kent devletleri krallıklarına dönüşmüş, bu krallıklar, Boğazköy'deki Hattuşaş başkenti çevresinde gevşek bir federasyon oluşturmuşlar, bu federasyon da Hitit imparatorluğuna dönüşmüştür.

Hititler'in, önceleri, göçebe topluluk dönemlerinin şefleri için yaptıkları gibi, krallarını (ama bu kez ergin erkeklerce değil, yeni toplumun soylular sınıfını oluşturan askerlerce) seçtikleri anlaşılıyor. Sonra, bunun uygar toplumun yapısına uymaması üzerine, Kral I. Labarnas'ın babası, oğlunu ardılı olarak gösterir; ileri gelen soylular kralı seçmek konusundaki eski haklarını vermemek için bir başka aday gösterirler; bu çatışmalara yol açar. Kral Telepinus, bu tür çatışmaları önlemek için, krallığın kralın birinci eşinin oğluna geçeceği yolunda bir yasa çıkartır.

Hititler, Mezopotamya'nın malları yanı sıra kültürünü de almışlar, çiviyazısını kullanmışlar, Mezopotamya mitoslarını (bazı rolleri kendi tanrılarına vererek) benimsemişler ve (İ.Ö. 1350 dolaylarında) Mezopotamya devletleri gibi (Hitit Yasası olarak bilinen) bir yasa derlemesi çıkarmışlardır.

Savaş arabalı göçebelerin saldırılarına savaş arabalı birlikler edinerek karşı koyan Hititler, bu güç ile Mısır'a kafa tutabilen, Asur'un yıkılışında rol alan Ortadoğu'nun üçüncü güçlü imparatorluğunu gerçekleştirmişlerdir. Daha sonra, ülkelerindeki topluluklarca geliştirilen demirciliği devlet tekeline alıp devlet sırrı gibi saklayarak, bu üstünlüklerini sürdürmüşlerdir.

Hitit toplumu, Mezopotamya'nın dinsel düşünüşünü almış olmakla birlikte, dinsel örgütlenişini almamıştır. Hitit kentlerinde saraylar her zaman için tapınaklardan büyük olmuştur. Ülkeye geldiklerinde örgütlü ve egemen bir din adamları sınıfı ile karşılaşmayan Hititler, böyle bir sınıf yetiştirme yoluna da gitmemişlerdir. Hitit «Büyük Kral»ı, (imparatoru) başrahiplik görevini üstlenmiş ve ülkenin çeşitli bölgelerindeki dinsel merkezlerdeki yıllık dinsel törenleri, buraları dolaşarak kendisi yönetmiştir.

Hititler, İ.Ö. 1250 dolaylarında «deniz halkları akını» sırasında Frigyalılar'ın saldırısıyla yıkılmışlardır. Daha sonra ortaya çıkan «Yeni Hitit» krallıkları önemsiz siyasal birliklerdi.

B. Mısır'da Toplumsal ve Siyasal Gelişmeler

Mısır'da (örneğin Merimde'de ve Fayum'da) İ.Ö. 4. binyılda yenitaş çağı tarımsal toplulukları yaşamaktaydı. Sümer uygarlığından alınan düşünsel etki, «Horus'un izleyicileri» olarak bilinen bir topluluğun fethi ile birleşince, uygarlığın tohumu, uygar farklılaşmaya elverişli Mısır topraklarına ekilmiş olur. Sonuçta biri aşağıda biri yukarıda olmak üzere iki krallık belirir. Aşağı ve yukarı Mısır krallıklarının, İ.Ö. 3000 dolaylarında (bu konuda verilen tarihler 3200 ile 2800 arasında değişmektedir) Kral Menes tarafından birleştirilmesiyle, Mısır'ın uygar topluma geçiş hareketi tamamlanmıştır. Böylece Mezopotamya'da bin yılda ulaşılan noktaya Mısır'da, Mezopotamya'dan gelen uygarlık kavramlarının etkisi, Mezopotamya'da geliştirilen uygarlık yöntemlerinin (yerel koşullara uyarlanarak) benimsenmesi ve Mısır'ın uygarlaşma sürecini hızlandıran siyasal birliği sayesinde, beş yüzyılda ulaşılmış oldu.

Mısır yaşamında Nil'in etkisi, Dicle ve Fırat'ın Mezopotamya yaşamındaki etkilerinden çok daha belirleyici ve büyük oldu. Nil taşkını uygar toplum koşullarını sağladığı gibi, taşkının düzenli olması uygar toplumun kararlı gelişmesini sağladı. Sakin akışlı Nil, güneyden kuzeye ırmağın akıntısının yardımıyla, kuzeyden güneye kuzey rüzgârlarından yararlanılarak yelkenlerin yardımıyla, ucuz, kararlı ve etkili bir ulaşım olanağı sağladı. Bu, siyasal iktidarın hızla merkezileşmesine ve merkezden etkili bir denetime olanak verdi. Nil ulaşımını denetimine geçiren Firavun, Nil boyuna belli aralıklarla yerleştirdiği adamlarıyla, tüm Mısır'ı kolaylıkla denetleyebildi. Böylece tüm Mısır'dan toplanan toplumsal artı tek bir merkezde, Firavunun sarayında (ya da taşradaki ambarlarında) toplanabildi. Sonuçta bu artı ile Firavun, askerleri, memurları yanı sıra, piramitlerde nicel, saray eşyalarında nitel bakımdan sanatın ve zanaatın doruğuna tırmanan zanaatçılarını besleyebildi.

Mısır'da kurulan siyasal birliğin kararlılığına yardımcı olan öğelerden biri Nil ise, ötekisi, Mısır'ın her iki yanında uzanan çöllerle göçebe toplulukların akınlarına karşı oldukça yalıtlanmış durumda olmasıydı. Böylece Mezopotamya'da bir türlü çözülemeyen barış ve düzen sorunu Mısır'da kolaylıkla çözülebildi.

Mısır'da Firavunun Nil üzerinde denetim kurup tüm Mısır topraklarından sağlanan toplumsal artıyı ele geçirmesi, ona yerel tapınaklara ve din adamlarına karşı açık bir üstünlük kazandırdı. Başlangıçta kendisinin de (yöneticiliği yanı sıra) din adamı olduğu anlaşılan Firavun, ne Sümer'de olduğu gibi tanrı vekili, ne Hititler'de olduğu gibi yalnızca bir başrahip, fakat bir tanrı olarak ortaya çıktı. Bununla birlikte din adamları zaman zaman Firavun'a rakip olacak, hatta bir keresinde yönetimi ele geçirebilecek kadar güçlü idiler.

Firavun, sarayından hem bu dünya hem ötedünya işlerini yönetti. Sarayında günümüzün bakanlıklarını andıran uzmanlaşmış yönetim birimleri ve başlarında bir vezir vardı. Taşrada ise, nomark denilen merkeze bağlı yöneticiler ile bakanlıkların memurları vardı. Tüm ülke kuramda Firavunun mülkü idi. Ama topraklar işletmeleri için yerel soylulara ve hizmetleri karşılığı olarak merkez memurlarına bırakılmıştı. Tapınakların da geniş toprakları vardı. Topraklar serf konumundaki Mısır köylüsüne işletili-

yor, ayrıca köylüler ölü tarım mevsimlerinde piramit, tapınak vb. büyük kamu işlerinde angarya yöntemleriyle kitleler halinde çalıştırılıyorlardı. Zamanımıza kalan papirüslerde, bu çalışanlara günlük ne kadar ekmek, sebze, et, kaç ayda bir giysi vb. verileceğinin saptandığının yazılı oluşuna bakılırsa, kaba bir zorbalıkla değil, ileri bir bürokrasi eliyle çalıştırılıyorlardı. Bu bürokrasinin memurları, soylu ailelerin çocuklarının «saray okulu»nda yetiştirilmeleriyle sağlanıyordu.

Mısır'da soylular, memurlar ve din adamları üst sınıfları; küçük toprak sahibi özgür çiftçiler ve zanaatçılar orta sınıfları; serfler ve köleler aşağı sınıfları oluşturuyorlardı.

Mısır tarihi, Hanedanlar Öncesi (İ.Ö. 2600 öncesi), Eski Krallık (İ.Ö. 2600-2200), Orta Krallık (İ.Ö. 2000-1800) ve Yeni Krallık (İ.Ö. 1580-331) dönemlerine ayrılır. Eski krallık yerel memurların başkaldırması ile yıkılmış, 200 yıllık bir anarşi ve feodal bölünmeden sonra Orta Krallık kurulmuş, başkent Memfis'den Teb'e taşınmıştı. Orta krallığın bilinçli olarak, bölünme öncesinin (Eski Krallığın) kurum ve düşüncelerini benimsediğini görüyoruz. Orta Krallık'ta, bir şey ne kadar eski ise, o kadar doğru, iyi ve güzel sayılmış, Eski krallığın her türlü ürünü taklit edilmiş, yeni bulunan ilaçlara bile Eski Krallık zamanından kalma oldukları söylenerek değer kazandırılmıştır.

Tunç savaş arabalı Hiksoslar'ın (İ.Ö. 1680'de) Mısır'a girişiyle Orta Krallık yıkılmıştır. Hiksoslar'ın Mısır uygarlığını ve halkını herşeyiyle benimseme yolundaki çabalarına karşın, Mısır onları benimsememiştir. Hiksoslar'ın kanadı altında Mısır'a girmiş olmalarından olacak, Mısır kayıtlarında İsrailoğulları'nın sözü geçmemektedir. Hiksoslar şeflerini Firavun saymışlarsa da Mısırlılar Hiksos yöneticilerini Firavun saymamış, ne adlarını ne de yaptıklarını tarihlerine yazmışlardır. Yeterince savaş arabası edindikten sonra da, (İ.Ö. 1570'te) Hiksoslar'ı ülkelerinden sürmüşlerdir.

Mısır, bu olaydan sonra, Yeni Krallık döneminde korunmak tasasıyla başlattığı askerleşme girişimini, Ortadoğu egemenliği için Hititler ile savaşa girişecekleri bir emperyalist yayılmaya dek geliştirmiştir. Ama bu Yeni Krallık dönemine kadar, dış etkilerden az çok uzak, kendisine hayran, dünyanın merkezini Mısır sanan bir tutum takınılmıştır. Emperyalist açılımla bunun böyle olmadığı anlaşılınca, düşünsel alanda, ileride inceleyeceğimiz devrimci gelişmeler görülecektir.

Hiksoslar'ın atılmalarında büyük rolleri olan Teb rahipleri, erklerini artırmaya başlarlar. Bunlara karşı Firavun İkhanaton, tektanrıcı bir din girişminde bulunup, tapınakları kapatıp mülklerini alır. Ama İkhanaton öldükten sonra ona karşı tepki, din adamlarının tapınaklarına ve topraklarına kavuşmaları noktasında durmamıştır. Din adamları ülkeyi elli yıl kadar kukla Firavunlarla yönettikten sonra, İ.Ö. 1056'da Amon rahibi Heb-Hor'u başa geçirerek, yönetimi doğrudan ellerine almışlardır. İ.Ö. 1198-1167 yılları arasında Firavun olan II. Ramses döneminde rahiplerin zenginliğini anlatan «Harris Papirüsü», onların iktidara bu yükselişlerinin gerisindeki gerçeği açıklar gibidir. Bu papirüste yazılanlara göre, Mısır nüfusunun yüzde ikisi tapınaklarda köle idi; Mısır'ın tarım topraklarının yüzde on dördü tapınaklarındı; ayrıca tapınakların 500 bin sığırı, 88 parçalık donanması ve 53 işliği ve geniş yapımevi vardı.

C. Girit'te Toplumsal ve Siyasal Gelişmeler

Yunan öncesi uygarlıklardan birisi de Yunan uygarlığının da öncüsü olan Girit uygarlığıdır. Krallarının geleneksel adından dolayı Minos uygarlığı da denen bu uygarlık, toplumsal artının, tarımdan sağlandığı kara uygarlıklarından farklı olarak deniz ticaretinden sağlandığı deniz uygarlığının ilk örneğidir.

İnsanların, Girit'e açık deniz ulaştırmacılığına elverişli teknelerin yapılabildiği İ.Ö. 4. binyıldan önce gitmiş olmalarına olasılık verilmiyor. Girit çöplükleri içinde, İ.Ö. 3. binyılda Mısır ile alışveriş ilişkilerinin kurulduğunun ipuçları var. Tarıma elverişli olmayan bu ülkenin halkının, ülkedeki gemi yapmaya elverişli ormanlardan yararlanarak, deniz ticaretine giriştiği anlaşılıyor. Deniz ticareti ve deniz ticaretiyle sağlanan toplumsal artı bu ülkede de sınıflı uygar toplumun koşullarını yaratmıştır.

İ.Ö. 1900'de Knossos'da yükselen Minos'un görkemli sarayları, toplumsal artının sağladığı olanakları göstermektedir. Gene bu olanakla, Minos sarayında yazı, çömlekçilik zanaatı ve sarayı süsleme zanaatlarının ortaya çıktığını görüyoruz. Girit tacirlerinin bir yandan Mısır'a ve Suriye'ye kereste, zeytinyağı satıp, (tunç için) bakır, kalay gibi hammaddeler ardında koşarken, bir yandan Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarının yapılmış malları ile Avrupa ilkel (barbar) topluluklarının hammaddeleri alışverişine

aracılık yaptıklarını görüyoruz. Böylece Girit'i ve zenginliklerini tanıyan Akhalar, İ.Ö. 1450 dolaylarında Girit uygarlığına son verirken Yunan uygarlığının temellerini atmış oluyorlardı.

Girit'in Akha akınından önceki (Girit çizgisel A adı verilen) yazısı okunamadığından, toplumsal örgütlenişlerini ve düşünüşlerini yazılarını okuyabildiğimiz toplumlar kadar bilmiyoruz. Arkeolojik kanıtlara göre, (örneğin Knossos'un sursuz oluşuna bakılırsa) Girit toplumu askeri olmaktan çok tacir bir toplumdu. Toprak sahipleri değil tacirler egemen sınıfı oluşturuyorlardı.

Girit toplumunun öteki sınıfları hakkında fazla bir bilgimiz yok. Ancak toplumsal artının topraktan sağlandığı bir toplum düzenine göre, ticaretten sağlandığı toplumda, üretim araçlarının daha kolaylıkla el değiştirebileceği, dolayısıyla sınıflar arası geçişkenliğin daha yüksek olacağı söylenebilir. Bu eğilim standart basılı paranın bulunmasıyla daha da artacaktır. Farklı bir sınıf yapısı olan bir toplumda siyasal düşünüş de farklı olacaktır. Ne yazık ki yazısını okuyamadığımızdan bu farklılığı saptayabilecek durumda değiliz.

Girit'in egemen tacirler sınıfının başında bir tacir ve rahip kral Minos vardı. Minos, Anadolu'dan geldiği sanılan «ana tanrıça» dininde, ana tanrıçanın oğlu ya da kocası (boğa) rolünde olup gittikçe önem kazanan bir tanrının başrahibi durumundadır. Bu durum, ana soy çizgili bir tarımcı topluluktan ataerkil bir uygar tacir topluma geçişin düşünce düzeyine yansıması olarak yorumlanabilir .

Girit'i yıkan Akhalar, Yunan Yarımadası'nda, Mykene'de Homeros destanlarında öyküsü anlatılan Mykene uygarlığını kurmuşlardır. Girit'te de bulunduğu için «Girit çizgisel B» adı verilen yazıları, 1952 yılında Michael Ventris tarafından çözülünce, ileri ölçüde bir bürokratik denetim ve kayıt düzeneğinin varlığı, Akhalar'ın Mykene uygarlığını kurarlarken, eskiden sanıldığı gibi yalnız Girit'ten değil daha çok Mezopotamya uygarlıklarından etkilendiklerini göstermiştir. Böylece, Mykene uygarlığı yıkıntıları üzerinde kurulacak olan Yunan uygarlığının Ortadoğu'nun üç bin yıllık uygarlık geleneğinin birikiminden yararlandığı, yalnızca varsayımla değil, bu dolaysız bağlantı kanıtıyla da ortaya konmuş oldu.

4. YUNAN ÖNCESİ UYGARLIKLARDA DİNSEL VE SİYASAL DÜŞÜNÜŞ

Yunan öncesi uygarlıklarda siyasal düşünüşü incelemeye geçmeden önce bu ilk uygarlıkların düşünüş biçimini oluşturan öğeleri bilmekte yarar var.

A. İlk Uygarlıklarda Düşünüş

İlkel topluluktan uygar topluma geçiş toplumu olarak nitelendirilebilecek olan yenitaş çağı topluluklarında dinsel düşünüşün birçok öğesinin oluştuğunu görmüştük. Uygar toplumun, geçimin daha çok tarıma dayandığı döneminin egemen düşünüş biçimi olan dinsel düşünüşünün klasik biçimini alabilmesi için gereken öğe olan «tapınma» kavramı, uygar toplum döneminde sağlanmıştır. Daha önemlisi dinsel düşünüşün öğeleri sistemli bir bütün biçimine sokularak, bir dünya görüşü, bir ideoloji yaratılmıştır. Bu dünya görüşünün ve ideolojisinin bir boyutu olarak da bir «siyasal düşünüş» geleneği başlatılmıştır. Uygar toplumun ilk döneminde, tarıma dayanan uygar toplumların «dinsel düşünüş»e sahip olmalarına karşılık, ikinci döneminde, sanayiye dayalı uygar toplumlar «bilimsel düşünüş»e sahip olacaklardır.

a. Tarımcı Uygar Toplumların Dinsel Dünya Görüşü

Yenitaş çağında oluşmaya başlayan dinsel düşünüşün öğeleri sınıflı ve siyasal farklılaşmaya uğramış uygar toplumun getirdiği «tapınma» kavramı ile tamamlanarak, dinsel düşünüş, cennetli ve cehennemli bir öte dünya kavramının sunulmasıyla gelişecek ve tektanrıcılık ile, tümdengelimci düşünüş ile doruğuna erecektir.

Geri teknolojilerine, doğru neden-sonuç ilişkilerini yakalamaya elverişli olmayan sihirsel düşünüşlerine karşın ilkel topluluğun insanı, yaşamını denetleyen doğa güçlerine tapınmazken, üretime başlamış, doğayla karşılıklı etkileşim içine girmiş olan, doğa güçlerini yarı yarıya denetleyebilecek bir düzeye yükselmiş olan uygar toplumun insanının, insanbiçimli (antropomorfik) insanüstü varlıklar olarak düşündüğü doğa güçlerine, ya da egemen topluluğun tanrılaştırılan totemlerine, çoğu zaman insan ve hayvan karışımı varlıklar biçimine sokulan totemlerine boyun eğmiş, onlara tapınır görünmesi şaşırtıcıdır. Bu tutumunun nedenini, in-

san-doğa ilişkilerine değil, insan-insan ilişkilerine bakarsak görebiliriz.

Sınıflı ve siyasal farklılaşmaya uğramış tarımsal toplumda kişinin yarını (yazgısı) kişisel çabası dışında, yalnızca doğanın denetleyemeyeceği kaprislerine değil, aynı zamanda egemen sınıflara ve yöneticilere de bağlıdır. Bu durumda, doğanın ve doğayla birlikte kendi yazgısının insanüstü varlıkların elinde olduğunu düşünme eğilimi gösterecektir; aynı düşünce eğiliminde olan din adamlarının bu yolda ileri sürdükleri görüşler kendisine akla yatkın, inanılır görüşler olarak görünecektir.

Denetleyemediği doğal ve toplumsal güçler, bir yöneticiye benzetildikten sonra, uyruk ile yönetici ilişkileri insan-doğa ilişkilerine uzatılacak, egemen sınıflar ve mutlak yöneticiler karşısında elinden boyun eğmekten, yalvarmaktan, yakarmaktan başka bir şey gelmeyen kişi, yaşamı, yazgısı ile ilgili doğal ve toplumsal güçleri temsil eden tanrılara, ya da egemen topluluğun tanrılaştırılmış totemlerine de yalvarıp yakararak «tapınacaktır». Tapınma kavramının da tamamlanmasıyla, doğanın ve insanların yazgısını elinde tutan, yaratıcı, yok edici tanrı (ya da tanrılar) düşüncesi, dinsel düşünüşü klasik biçimine ulaştıracaktır.

Gerçekten birçok yazar, örneğin Malinowski, *(Büyü, Bilim ve Din*'de) sihir ile dini ayıran ölçütün dindeki tapınma kavramı olduğunu kabul etmiştir. Öte yandan sihirin hem uygar toplumların (örneğin Hitit, Asur, Aztek) yasalarında, yem kutsal kitaplarında (örneğin *Kitabı Mukaddes*'de, *Kuran*'da) çoğu kez ölüm cezası ile olmak üzere yasaklanması da sihir ile dinin ayrı toplum biçimlerinin ürünü oluşlarının şaşmaz bir kanıtını oluşturmaktadır. Dolayısıyla, tarıma dayalı, sınıflaşmış uygar toplumların «dinsel düşünüş» biçimine sahip oldukları söylenebilir. Bu dinsel düşünüşün, örneğin egemen topluluğun totemlerinin tanrılaştırılmasında görüldüğü gibi, ideolojik bir boyutu da vardır. Yönetici-tanrı benzetmesinin geliştirilmesiyle siyasal boyutu geliştirilecek, bu boyut, imparatorluklar döneminde tüm insanların tek yöneticisi (imparator) ile tüm evrenin tek yöneticisi (tek tanrı) benzetmesiyle ve cennetli cehennemli (sınıflandırılmış) bir ötedünya kavramının geliştirilmesiyle, en olgun biçimini alacaktır.

Yönetici-tanrı «benzetmesinde» görüldüğü gibi, dinsel düşünüşün oluşmasında, sihirsel düşünüşün yöntemi olan analoji

önemli bir rol oynamıştır. Ama, dinsel düşünüş olgunlaşıp klasik biçimini aldıktan sonra, tanrıya ve ona yakıştırılan güçlere inanç (iman) ön plana geçmiştir. Tüm öteki düşünceler bu inançtan türetilmeye başlanınca, analoji yerine «dedüksiyon» (tümdengelim) dinsel düşünüşün tipik mantığı olarak yerleşecektir. Başlangıçta antropomorfik (insanca duygu, düşünce ve zayıflıklar taşıyan) tanrı kavramı, tümdengelimci mantıkla, tanrılar, insanüstü, yetkin varlıklar olarak insanca nitelik ve zayıflıklardan arındırıla arındırıla, soyut «münezzeh» (her türlü somut nitelikten tenzih olmuş, arınmış) bir tek tanrıya doğru evrinecektir.

b. Dinsel Düşünüşün İdeolojik Öğeleri

Olaylar arasındaki neden-sonuç ilişkilerini olaylardan çok inançlarda, mitoslarda arayan dinsel dünya görüşü nasıl binlerce yıl ayakta kalabildi? McNeill'e göre (bakınız *A World History*, 1971, ikinci baskı s. 17) tanrılar hakkındaki temel varsayımlar bir kez benimsenirse, bu düşünce sistemi, kendini onaylayan, tutarlı bir sistemdi. Olabilecek her şey için hazır bir açıklama geliştirilmişti. Eğer din adamlarının belirtilere bakarak olacağını söyledikleri bir yıkım gerçekleşmişse, bu, yaptıkları yakarılarla, yönettikleri dinsel törenlerle tanrıları yatıştırdıkları içindi; gerçekleşmişse, kehanetlerinin doğruluğu ortaya çıkmıştı; din adamlarının önceden haber vermedikleri bir yıkıma uğranmışsa, tanrılar insanları bu konuda uyarmak istememişler demekti. Bir şey daha var, başlangıçtaki, tanrıların doğa ve insanlar hakkında verdikleri kararın olaylardan önce bilinebileceği düşüncesine dayandırılan yazgı kavramı, insanların tanrının kararını ve bu kararın anlamını bilemeyecekleri, kavrayamayacakları düşüncesiyle değiştirilecek, böylece din adamları yalancı çıkmaktan tümüyle kurtulmuş olacaklardı. Bu yazgı kavramına göre, ne olmuşsa, o yazgının gerçekleşmesiydi. Bu yazgı kavramı ve tanrının nitelikleriyle ilgili olarak insanların yönelttikleri akılsal sorulara karşı tanrıları eleştirilerden kurtarmak için, tanrılar ilgili niteliklerden arındıra arındıra, onların yalnızca yaratıcılık, yazgıcılık ve yöneticilik nitelikleri kalana dek soyutlanmaları, dinsel inançları mantıksal eleştirilere karşı koruyan kaleleri oluşturdu.

Oluşturulmasında topluluğun hemen her üyesinin eşit ölçüde rol aldığı sihirsel düşünüşten farklı olarak, hem oluşturulmasında hem yorumlanmasında egemen din adamları sınıfının başlıca rolü oynadığı dinsel düşünüş, ideolojik bir boyut kazanmıştır. Bir dü-

şünüşe «ideolojik» etiketini takabilmenin ölçütü, doğru ya da yanlış olması değil, belirli bir sınıfın bakış açısının ürünü olup olmamasıdır. Dinci düşünüş, sınıflı uygar toplum döneminde sistemleştirildiği ve egemen sınıfın bir kolu olan din adamlarınca sistemleştirildiği için, ideolojik boyutu olan bir düşünüştür. Dünyayı egemen sınıfların bakış açısından algılar, değerlendirir ve koyduğu kurallarla ona daha çok egemen sınıfların duygu düşünce, istek ve çıkarlarına uygun bir biçim vermeye çalışır; ya da ortada böyle biçimli bir düzen varsa, onu sürdürmeye çalışır. Bunun, Mezopotamya'dan ve Mısır'dan alacağımız örneklerine bakalım.

Mezopotamya'dan Dinsel-İdeolojik Düşünüş Örnekleri

Dinsel düşünüşün ideolojik öğelerini Mezopotamya mitolojisinden alacağımız örneklerle gösterebiliriz. İlkin (tek tek mitosların toplamı değil) çeşitli mitosların bir dünya görüşü oluşturacak biçimde sistemleştirilmesi olan mitolojinin, dinsel düşünüşün oluşum aşamasındaki biçimi ve daha çok analojiye dayanan biçimi olduğunu belirtelim. Tanrıların neden hoşlanıp neden hoşlanmadıklarını bildiklerini söyleyen din adamları, bu yolda daha ileri giderek, tanrıların evreni ve dünyayı nasıl yönettiklerini anlatan sistemli öğretiler türettiler.

Babil'in Belos Tapınağı'nın rahibi Berosios, İ.Ö. 280 dolaylarında, tapınaktaki Mezopotamya uygarlığı süresince birikmiş belgeleri okuyarak, Selevkos kralına «Babilonya Tarihi» adlı bir yapıt sunar. Berosius'un dayandığı mitoslara göre, Sümer'e uygarlığı, denizden çıkıp gelen keçi kuyruklu, balık gövdeli, insan başlı bir tanrı ve aynı zamanda Eridu kralı olan Oanes getirmiştir. Oanes'in keçi totemli bir çoban toplumun balıkçılık da yapan yerli çiftçilere egemen olmasıyla doğan toplumu temsil ediyor olması olasılığı var. Eğer böyle ise, egemen sınıfa dönüşen fetihçi topluluğun toteminin tanrılığa yükseltilişi ideolojik bir öğedir. Öte yandan Mısır'da da, Horus (Şahin) totemli topluluk egemen sınıfı oluşturunca toteminin tanrılaştığını ve Firavun ile özdeştirildiğini biliyoruz. İndüs uygarlığının yazısı daha çözülmediğinden, onların dinsel düşünüşünün ideolojik yönü hakkında bir şey söyleyemiyoruz.

Mezopotamya mitolojisinde daha sonra, Oanes'in yerini toprak ve tatlı sular tanrısı Enki alır. Uygarlığı büyük sulama tarı-

mından elde edilen toplumsal artıya dayanan Sümer'de, bu doğa gücünü temsil eden tanrıdan daha uygunu bulunamazdı. «Enki sulardan çıktığı zaman balıklar ona tapındılar» sözlerine bakarsak, tapınma kavramı da düşünüşe girmiştir. Böylece egemen sınıfın, halkı, zor yanı sıra (zor kullanıldığını, Gılgamış Destanı'nda, halkı sur yapımı vb. ağır işlerde çalıştıran Kral Gılgamış'tan usanan halkın yakarılarının tanrılara ulaştığının yazılı olmasından biliyoruz) inanç (ikna) araçlarıyla denetlemeye çalıştığı anlaşılıyor.

Şimdi de Sümer asıllı olup, bazı değişikliklerle Babilliler'e, Asurlular'a geçen hatta *Kitabı Mukaddes*'in «*Tekvin*» (oluşum) bölümünün kaynağını oluşturan «Babil Yaradılış Destanı»na bakalım. Adını «başlangıçta gökte» biçimindeki ilk iki sözcüğünden alarak «*Enuma Eliş*» diye tanınan bu destana (mitosa) göre, başlangıçta tanrı Apsu (tatlı su) ve tanrıça Tiamat (tuzlu su) vardır. (Doğa güçleri erkek dişi biçiminde insan niteliklerine sahip olarak düşünülüyor). Bunların sularını birbirlerine karıştırmalarından (çiftleşmelerinden denmek isteniyor olmalı) Anşar ve Kinşar (gene bir tanrı çifti) oluşur. (Yorumcular tatlı ve tuzlu suların karıştığı yerin Dicle ve Fırat'ın denize karıştığı yeri, Anşar'ın ve Kinşar'ın deltanın bataklıklarında oluşan ilk adacıkları temsil ettiklerin söylüyorlar). Daha sonra öteki genç tanrı kuşakları var olurlar. Onların, gençlerin şamatasından Apsu rahatsız olur; veziri Mummu'ya danışır (tanrı, veziri olan bir kral gibi düşünülüyor). Mummu onların yok edilmelerini öğütler. Bunu tanrıların anası Tiamat'a bildirdiklerinde Tiamat, «ne kendi var ettiklerimizi yok mu edeceğiz» diye çıkışır. Genç tanrılar Apsu'nun haklarında yapmayı düşündüğü şeyi öğrenince, ne yapalım diye toplanırlar. İçlerinden akıllı Ea tanrılara önderlik ederek bir karşı plan hazırlar. Bir afsunu okuyarak suya atar, (Sihirsel düşünüş sürüyor), Apsu'yu uyutur. Apsu uyurken ondan egemenlik simgesi olan başbandını alıp kendi başına takar (egemenlik ve ayırdedici simgesi), Apsu'yu öldürür. Apsu (tatlısu) üzerinde bir yerleşme merkezi kurar ve buraya bir küçük tapınak yapar.

Ea'dan ve karısı Damkina'dan tüm tanrıların en güçlüsü, dört gözlü, dört kulaklı, ağızından alevler fışkıran, olağanüstü irilikteki (güneş tanrı) Marduk doğar. Bu ara Anşar'ın oğlu Anu, Tiamat'ı (tuzlu suyu, denizi) rahatsız eden ırmaklar ve eski tanrıları rahatsız eden rüzgârlar yaratır. Eski tanrılar Tiamat'a gidip kocanı

öldürürlerken karşı çıkmadın, hiç değilse şimdi onlara karşı çık derler. Tiamat Ea ile ve çevresindeki genç tanrılar kuşağıyla uğraşmaya karar verip, korkunç yılanlar, köpekler, ejderler, yarı hayvan yarı insan canlılar doğurur. (Yorumcular eski ve yeni tanrı kuşakları arası bu kavgayı doğada ırmakların denetime alınmasından önceki sel, bataklık gibi kaos güçleri ile onları düzene sokmaya çalışan düzen güçleri arası kavga olarak yorumlarlar.)

Tiamat eski tanrılar kurultayını toplar, savaşa karar verdiğini söyler; oğlu Kingu'yu koca edinip onu tanrıların önderi yapar ve «yazgı tabletleri»ni ona verir. Bu kez Ea ve genç tanrılar korkuya kapılıp kurultaylarını toplarlar. Çünkü, tanrıların babası Anşar oğlu Anu'ya önderlik önerdiğinde, o, Tiamat'a karşı çıkamam deyince, önderliği Marduk'a önermiş, Marduk da, «kurultayı topla, benim yazgımın üstünlüğünü duyur, kabul ederlerse ben baş tanrı olayım sizi kurtarayım» demiştir. Genç tanrılar kurultayı olan Anunnaki toplanır; Marduk'u önder seçerler ve «sana tüm evren üzerinde krallık verdik» derler (evreni bir siyasal düzen bir devlet gibi düşünüş) ona asa taht ve krallık giysisi verirler.

Marduk kuşanır, Tiamat ile savaşa çıkar. Tiamat'a, «ne diye baş kaldırdın ve hakkı olmadığı halde Kingu'ya niye krallık verdin» der (yöneticinin, yönetimin yasallığı düşüncesi). Teke tek döğüşte Marduk, korkunç silahı «Kötü Rüzgâr»ı Tiamat'a doğru bırakır; Tiamat onu yutmak için ağzını açar, ama bedeni şişer ve ağzını kapatamaz. Marduk yay ile onu vurur; bedenini ikiye böler, yarısını kaldırıp gök, yarısını yer yapar. Tiamat'ın çevresindeki tanrılar kaçışırlar ise de Marduk onları tutsak alır (bakın bu tutsak alış başımıza neler açacak ileride). Kingu'yu bağlar, hakkı olmayan yazgı tabletlerini ondan alıp kendi kuşanır.

Daha sonra Marduk, yıldızları, burçları, günleri, yılı saptayarak, düzeni kurmaya başlar. Bu tabletin kırık ve kayıp parçasında tutsak tanrıların durumu sorun olmuş görünür. Bunlar savaş tutsakları gibi köle olacaklar mı? Marduk hem onları kölelikten hem de tanrıları çalışmaktan kurtaracak bir çıkış yolu bulur. Öldürdüğü canavar Kingu'nun kanından Ea'ya «insan»ı yaptırır; Ea, toprağı kötü Kingu'nun kanıyla yoğurarak elde ettiği balçığa biçim verip, bir çömlek, bir heykel yapar gibi insanı yapar. Marduk tanrılar rahat etsin diye insana «tanrılara hizmet etme» görevi verir. Kısacası insan tanrıların ayak işlerini görmek için tanrıların kulu, kölesi olarak yaratılmıştır.

Bu kul kavramı, uygar toplumdaki efendi-köle, yöneten-yönetilen ilişkisinin dine yansıyan ideolojik uzantısı olduğu gibi, hemen tüm dinlerde görülerek zamanımıza dek gelmiştir (örneğin *Kitabı Mukaddes*, «Tekvin», 2. 4-18'de Allah'ın Adam'ı yarattıktan sonra onu, baksın ve korusun diye, Dicle ve Fırat arasına diktiği Aden bahçesine (cennete) koyduğu anlatılır. *Kuran*, «Zariyat», 56'da, «Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etmeleri için yarattım» denmektedir).

Enuma Eliş destanında, «Bilge Ea insanları yarattıktan sonra onların üzerine tanrılara hizmet yükledi» dendikten sonra, «bu iş anlayışın ötesindeydi» diye eklenir (bu deyiş, tanrıların yaptığı insanların kavrayışının ötesindedir düşüncesi, düşünce düzeyinde kapıları, nedenleri akılla araştırmaya kapatıp imana açarken, uygulama düzeyinde tanrı adına verilen buyruklara itirazsız uyulmasını sağlayacak bir inancın temellerini atmıştı).

Böylece Marduk, baş tanrılığını pekiştirir. Yanında yazgıları saptayan yedi büyük tanrı kalır, öteki üç yüz tanrıyı yeryüzünde ve gökyüzünde çeşitli işlevler vererek çeşitli yerlere yerleştirir. Destan, Marduk'a büyük tapınağın, öteki tanrılara ayrı ayrı tapınakların yapıldığını söyledikten sonra, insanlara görevlerini bir kez **daha hatırlatarak sona erer. Karabaşlar (insanlar)** yaradanlarını çobanları bellesinler, onları **ömürleri boyunca alkışlasınlar, su**naklarına koyacakları yiyeceklerle «tanrıları beslemekten geri kalmasınlar hiç».

Enuma Eliş'in içinde (ayraç içinde verilen yorumlarda be**lirttiğimiz biçimde) Sümer ülkesinin ve toplumunun** oluşununun tarihi saklı olduğu gibi, ona bu düzenin sürdürülmesini, geliştirilmesini sağlayacak bir «ideoloji» de yerleştirilmiştir. Uzmanlara göre Enuma Eliş, Sümer'de, uygar toplumun ve devletin biçim**lendiği okuryazarlığın eşiğindeki dönemde** oluşmuştur ve o dönemin ilkel demokrasi düzenini (tanrılar arası düzende) yansıtmaktadır. Destanın elimizdeki versiyonu (ki Türkçe çevirisini M. Şemseddin Günaltay, *Yakın Şark*, cilt. 1, (Elâm ve Mezopotamya), Ankara, 1937, Türk Tarih Kurumu Yayını, s. 407 vd. da bulabilirsiniz) Babil versiyonudur. Sümer versiyonunda baş rolü Sümer tanrısı Enlil oynuyordu. Siyasal egemenlik Babil'e geçince bu rol Babil'in tanrısı Marduk'a verilmiştir; Asur'a geçince de tanrı Asur'a verilecektir. Bu tutum tarihin ideolojik saptırılmasının bir

kanıtıdır. H. Frankfort ve arkadaşlarının *Before Philosophy* (1954) yapıtlarında Jacopsen, Enuma Eliş'in Mezopotamya uygarlığının dünya görüşünü yansıttığını ve bu dünya görüşünün, evreni, kendi siyasal örgütlerine benzer örgütlenmiş bir devlet gibi görmek olduğunu ileri sürmüştür. Bu dünya görüşünün, aynı zamanda, yöneticiler ve din adamlarının bakışı açısından edinilmiş bir dünya görüşü olduğu ortada.

Burada biraz da destanda (ve birçok Mezopotamya, Mısır yazısında) geçen «yazgı tabletleri» ve «yazgı» kavramı üzerinde duralım. Yazgı, dinsel düşünüşün temel kavramlarından biridir. Ama çıkışı tümüyle bilimseldir. Şöyle ki, mevsimleri kavrama, tarım takvimini düzenleme yolunda, güneşi, ayı, yıldızları gözlemleyen din adamları, bunların değişmez bir devinim içinde olduğunu gördüler. Ayrıca bunların belli durumlarında yeryüzünde hep değişmeyen belirli olaylar oluyordu (örneğin güneş gökün tepesinden dolaşmaya başlayınca kuraklık geliyordu; Sirius yıldızının Kahire ufuklarında görülmesinden bir iki hafta sonra Nil taşıyordu). Kısacası, toplumun yazgısı, ilkin, taşkın ve benzeri tarımsal olaylar kanalıyla yeryüzü olaylarına; yeryüzünün yazgısı da gökyüzü olaylarına, güneşin, ayın, yıldızların biçimine bağlı idi. Bu bilimsel bir saptama idi. Din adamları gök cisimlerini gözlemleyerek astronomi bilimini geliştirdiler. Ama daha önce açıkladığımız nedenlerle, doğa güçlerini ve gök cisimlerini irade sahibi varlıklar olarak görmek, doğanın ve toplumun yazgısının tanrısal gök cisimlerince saptandığı düşüncesine yol açtı. Tanrılar (tarım yılı nedeniyle) yılda bir kez evrenin, doğanın ve kentlerin (toplumun) yazgısını saptamak için toplanıyorlardı. Din adamları gök cisimlerinin durumuna bakarak, tanrıların doğa, hatta (iklim ürün durumu bağıyla) toplum hakkında saptadıkları yazgıyı okuyabiliyorlardı. Yöneticinin yazgısını da (artı ürünü belirleyen verim durumu nedeniyle) az çok okuyabiliyorlardı. Yazgı okuma yolundaki bu iyimserlikleri onları, tek tek bireylerin yazgılarını da (elbet bazı armağanlar karşılığında) okuyabilecekleri düşüncesine dek getirdi. Böylece, gök cisimlerinin durumlarıyla doğa olayları arasındaki nedensellik (ya da ardarda geliş) bağlantısını saptayan astronomi biliminden, tek tek bireylerin yazgılarını yıldızların durumlarında okumaya çalışan astrolojiye geçildi. Din adamları sınıfının bilimsel bilgileri, sınıfsal çıkarlarının saptırmasıyla ideolojik ve batıl (boş) bir bilgiye dönüştü. Evrenin ve tüm insanların yazgısının tek tek önceden tanrılarca saptandığı, insanın

bu yazgıyı değiştiremeyeceği, dolayısıyla benimsemesi gerektiği telkin edildi. Yaradılış mitoslarına dönelim.

Bir başka yaradılış mitosunda, yalnızca insanların değil sınıfların yaradılışı da açıklanır. «Enki ve Ninmah» mitosuna göre, çok eskilerde tanrılar da geçimlerini sağlamak için çalışmak zorundaymışlar; ama çalışmaktan hiç hoşlanmazlarmış. Enki ise çalışmak yerine bulduğu gölgeli ağaçların altına kıvrılıp uyurmuş. Bu yüzden, öteki tanrılar onu biraz çekiştirirler. Enki de bu tatsız durumdan hem kendi kurtulmak hem de tanrıları çalışmaktan kurtarmak için, tanrıça Nammu'dan Apsu üzerindeki çamuru canlandırmak için gerekli şeyi isteyip, çamurdan yaptığı insanı yaratır. Ama tanrıça Ninmah, bir şölende Enki'ye, yaptığın insanın bedeninin kimi yanı iyi, kimi yanı kötü der. Enki de, «seninle yarışalım, sen iyi bedenli bir insan yap ben daha iyisini, sen kötü bedenli yap ben daha kötüsünü yapacağım» der (bu öykü Allah ile Şeytan'ın inatlaşmasının kaynağı olabilir). Sonunda cinsiyetsiz bir adam, doğuramayacak bir kadın gibi (metin kırık olduğundan gerisini bilemiyoruz) insanlar yaratılır. Enki bunlara toplumda bedenlerinin ve yeteneklerinin duruma uygun işler bulur. Cinsiyetsiz erkek, yöneticinin hadımı, doğuramayan kadın kraliçenin oda hizmetçisi olur. Olasılıkla ötekileri de toplumun öteki mesleklerinin, sınıflarının insanlarını oluşturuyorlardı. Böylece mitolojik düşünüş, bu kez hiç bir tarihsel gerçeklik taşımaksızın, tam ideolojik bir biçimde, sınıfları, eşitsizliği de açıklamış (dolayısıyla, tanrısal, haklı göstermiş) olur.

Mısır'dan Dinsel-İdeolojik Düşünüş Örnekleri

Benzeri özellikler, Mısırlılar'ın dünya görüşlerini dile getiren Mısır mitolojisinde de görülür. Mısır mitolojisinde evren, yere yatmış yer tanrı Geb ile onun üzerine bir kubbe oluşturarak abanmış olan gök tanrıça Nut'un çiftleşmesinin ürünü olarak, demek ki canlı bir varlık gibi düşünülmüş ve resimleri böyle çizilmiştir. Öte yandan güneşin her gün, Nil ırmağının her yıl ölüp yeniden doğduklarını düşünmeleri örneğinin de gösterdiği gibi, doğayı, bitkiler dünyasının yaşamına benzeterek algılamışlardır. Baş tanrı Ra'nın insanları tapınak yapmaları, adak sunmuları ve benzeri hizmetlerde bulunmaları için yarattığına inanmışlardır.

Heliopolis mitolojisine göre, yaratıcı tanrı, Heliopolis kentinde kaos (taşkın) sularından çıkıp suların üzerinde toprağı yara-

tır ve bu topraklar üzerinde kral olur. Mısır, yenitaş çağı topluluklarından hızla monarşiye geçmiştir; arada Sümer gibi bir ilkel demokrasi dönemi yaşamamıştır; bu nedenle tanrıları kraldır; kralları da tanrıdır.

İlk hanedan Memfis'i başkent yapınca, Memfis'in yerel tanrısı olan inek tanrı Ptah'ı ulusal tanrı ve baş tanrı yapma girişimi görülmüştür. Daha önceki tanrıların varlıkları, örneğin insanları, çamurdan, spermadan yaratmalarına karşılık, Ptah'ın kalbine düşen düşünceyi (ilk çağlarda düşünme merkezinin kalp olduğu sanılıyordu) buyurmasıyla, sözle, demek ki yoktan var ettiği ileri sürülmüştü. Sözle, buyruk ile yoktan var etme kavramı, istediklerini çalışarak değil, buyurarak (başkalarına yaptırarak) elde eden din adamlarının ve yöneticilerin yaşam deneyimlerine pek aykırı bir düşünce olarak görünmüyor.

Ayrıntılardaki farklılıklar dışında, Mezopotamyalılar'ın dünya görüşü ile Mısırlılar'ın dünya görüşü aynıdır. İkisinde de birey toplumun bir parçasıdır ve (özel mülkiyetin gelişmediği bir dönemde) birey değil toplum önemlidir. Toplum (tarımsal üretimden ve doğayı denetleyen teknolojinin pek ileri olmamasından dolayı) doğaya bağımlı görünür ve doğa güçleri tanrıların görünümleri olarak algılanır.

B. İlk Uygarlıklarda Siyasal Düşünüş

İnsanlığın incelediğimiz ilk uygarlıklarında, dinsel düşünüşe bağlı siyasal düşünüş örnekleri ile karşılaşırız. Söz konusu düşünceler, bireysel düşünürlerin, filozofların ürünleri olmaktan çok, mitoslarda, yasa derlemelerinde ve benzeri kaynaklarda olmak üzere, kollektif düşünüş ürünleridir. Gene, Eski Yunan'dan başlayarak görüleceği gibi herhangi bir düşünce okulunun değil, egemen düşünüşün ürünleridir. Toplumsal artı başlıca tarımdan sağlandığı için, yalnızca ondan beslenen egemen sınıfın düşünüşü vardır. Yunan'daki gibi, tarım yanı sıra ticaretten, zanaatlardan toplumsal artı sağlayan, dolayısıyla dünya görüşleri ve çıkarları farklı egemen sınıflar yoktur ki onların ayrı ayrı düşünüşleri olsun. Egemen sınıflar dışındaki sınıfların sistemli düşünüşler geliştirmelerine olanak bulunmadığı, geliştirmişlerse bile yazılı belgelere pek geçirilmediği için, günümüze kalanlar çoğunlukla egemen sınıfın düşünüşü, ender olarak halktan kimselerin görüşleridir.

a. Mezopotamya'dan Siyasal Düşünüş Örnekleri

Mezopotamya toplumlarının dünya görüşlerinde, evreni bir devlet gibi örgütlenmiş gördüklerini, tanrılarını yöneticilerinin benzerleri olarak düşündüklerini, yönetici-uyruk, hatta efendi-köle ilişkisini tanrı-kul ilişkisine uzattıklarını belirtmiştik.

Tanrı ile yönetici arasındaki bu benzerlik, bu içli dışlılık, dinsel dünya görüşleri ile siyasal düşünüşlerinin içli dışlı oluşunun bir yansımasıdır. Mezopotamya mitoslarına göre, toplumu bir zamanlar tanrı krallar *(en)* yönetmiştir. Bunlar olasılıkla, ilkel topluluk döneminin daha sonra tanrılaştırılan önderleri olan atalarıydı. Tanrı kral kavramının da, ataya saygı kültünün bir ürünü olması olası. Daha sonra ölümlü krallar görülür. Ama ölümlü kral-lara geçilirken ikisi arasında da Gılgamış gibi yarı tanrı yarı insan yöneticiler gelip geçmiştir. Kuramda kentler, kent tanrılarınındır ve yöneticileri de kent tanrılarıdır. Dünyayı, kent devletini, tanrının yönettiği biçiminde bir kuram ortaya atılınca, bunu kaçınılmaz olarak, ya Mısır'daki gibi yöneticinin de bir tanrı olduğu, ya da Sümer'deki gibi tanrının yeryüzünü yönetmesi için bir insanı vekil atadığı, bu kimsenin tanrı adına yönettiği düşüncesi izleyecektir. Binlerce yıl süren «tanrı vekili yönetici» kavramının kökeni budur. Gerçekten, Sümer'de kenti tanrının vekili *(patesi)* nin yönettiği söylenmiştir. Patesi'ler rahip yöneticilerdir. Daha sonra yönetim din adamlarından askerlere geçince, yöneticilerin adı da kral *(lugal)* olur. Tanrının vekilliği savını onlar da sürdürürler. Kral, yasallığını tanrının (dolayısıyla din adamlarının) onayına borçludur. Din adamları, yöneticiler hakkında tanrının görüşlerini araştırırken, yöneticileri az çok etkileme, sınırlandırma, dengeleme olanağı bulmuş görünürler. Ama bu soyut sözleri bırakıp, en iyisi zamanımıza gelebilen yazılı belgelerden Mezopotamya siyasal düşünüşünün öğelerini derlemeye çalışalım.

«Sümer Kralları Listesi»ndeki Siyasal Düşünüş

Sümer siyasal düşünüşünü yansıtan yazılı belgelerin en eskilerinden biri, «Sümer Kralları Listesi»dir. Erek kralı Ututhegal (İ.Ö. 2125 dolayları) zamanından gelme olduğu sanılan bu yazıya göre, krallık ilkin gökten iner ve gökten indikten sonra Eridu kenti krallık kenti olur ve kral Aluim 28.800 yıl Sümer'i yönetir. Onu Eridu'nun öteki kralları izler. Sonra tanrılar Eridu'yu bırakırlar

ve krallığı Battibira'ya verirler. Enmenluanna 43. 200 yıl yönetir. Sonra başkaları... sonra krallık başka kentlere geçer. Sonra sel ülkeyi silip süpürür; krallık gökten ikinci kez iner. Böyle sürer gider liste.

İçinde Sargon gibi yaşadığı kesin olan kralların adlarının bulunduğuna bakılırsa, liste bir dereceye dek tarihsel gerçekleri yansıtmaktadır. Ne var ki Sümer teologları, krallık sürelerini «biraz» abartmışlardır ve tüm Sümer'in başından beri krallık yönetimi altında siyasal bir birlik ve bütünlük içinde yaşadığını telkin etmek istemiş görünürler. Oysa, örneğin «Gılgamış ve Agga» adlı bir başka metinden biliyoruz ki, bu iki rakip kralın savaşan kentleri gibi, Sümer daha önce özerk kent devletlerine bölünmüştü. Ve gene «Gılgamış ve Agga»da, Gılgamış'ın savaş kararı almadan önce kentin «ulu ları»na ve «askerler»ine danışmasında görüleceği gibi kent devletlerinde ilkin ilkel demokrasi düzeni vardı. Bu da demokrasinin Eski Yunan buluşu olmayıp; uygarlığın başında ilk uygar toplumların çoğunda, kent devletleri döneminde görülen bir düzen olduğunu gösterir.

«Sümer Kralları Listesi»nde krallığın gökten indiği sözlerinin bile (bunu krallık din adamlarından askerlere geçti biçiminde anlarsak) bir gerçeklik payı vardır. Ama aynı deyiş, krallığa tanrısal bir nitelik vererek, onu dinsel düşünüşe uygun biçimde kutsayıp, yasallaştırıp destekleyen ideolojik bir amaç da taşımaktadır.

Gılgamış Destanındaki Siyasal Düşünüş

«Sümer Kralları Listesi»nde de adı geçen Uruk kentinin kralı Gılgamış hakkında olup zamanımıza kalan bir yazı, bilindiği gibi *Gılgamış Destanı*'dır. Ama pek bilinmeyen, destanda (felsefe, psikoloji, edebiyat vb. yanısıra) tarih, toplumbilim ve ideoloji öğelerinin bulunduğudur.

İ.Ö 3. binyıl dolaylarında Sümer'de yaratılan bu destanın Akad, Hitit, Hurri versiyonlarının bulunduğu gibi, Homeros'un *Odysseia*, sının da prototipi (önörneği) olduğu söylenir. Ayrıca içinde, Nuh ve tufan öyküsünün ilk kaynağı da vardır.

Gılgamış Uruk kentinin, bir tanrıçadan doğan, üçte ikisi tanrı, üçte biri insan olan, güçlü, bilge bir kralıdır (krala tanrısallık yük-

leyerek ve uyruklardan üstün göstererek yasallık verme). Ancak gençliğinde Gılgamış'ın, gençleri (belki asker ya da köle yapmak için) toplayarak, kentin insanlarını, Uruk'un görkemli surlarının tanıklık edeceği gibi, aşırı çalıştırarak; evlenen her kızdan kralın tanrısal ilk gece hakkını her zaman kullanarak, zorbalık ettiğinden yakınılır. «Bir kral halkın çobanı olmalı» denir. «Çoban kral» kavramı, göçebe çoban topluluğun egemen sınıfı oluşturuşu gerçeğini yansıtıyor olabilir. Çoban kral, yöneten yönetilen ilişkisini açıklamada kullanılan ve İS. 19. yüzyıla dek kullanılan bir deyiştir. Bu deyiş, «halk sürüdür, kral halktan üstündür; ama kral da halkın iyiliğini kollamalıdır gibi hem eşitsizlikçi, hem yönetilenleri kollayıp, yöneticiyi bir yandan yasallaştırırken bir yandan denetlemeye çalışan öğeleriyle, tam bir ideolojik düşünceyi yansıtır.

Tanrılar (ola ki din adamları) halkın yakarısını duyarlar. Gılgamış ile başedebilecek birini yaratıp üzerine göndermeyi kararlaştırırlar (ola ki bir göçebe toplulukla anlaşırlar). Tanrıça Aruru, kafasında tanrı imgesine benzeyen bir imge yaratır; sonra çamura o biçimi vererek Enkidu'yu var etmiş olur. (Mısır'da da görülen tanrıların insanı kendi suretlerinde, demek ki tanrı biçiminde yarattıkları düşüncesi, tektanrıcı dinlere de geçmiştir. Bazı düşünürlere göre bu, tanrıların insanları değil, insanların tanrıları kendilerine benzer olarak kafalarında yaratışlarının ideolojik ters dönüştürülmesidir). Enkidu, (ilkel topluluğu simgeleyerek) ormanlarda hayvanlarla yaşayan bir yabanıl kişi olarak sahnede görülür. «Düzeni değiştireceğim» diye Uruk kentine inip Gılgamış'ın karşısına çıkar. Sonunda onun, Gılgamış'ın dostu (Sümer versiyonuna göre de kölesi) olduğunu görürüz. Gılgamış güreşte Enkidu'yu yenince, Enkidu Gılgamış'a «Gücün insanın gücünü aştığı için tanrı Enlil sana krallığı vermiş» der. Gılgamış daha sonra bir düş görür, düşünde kendine sonunda öleceği söylenmiştir. Düşünü Enkidu'ya yorumlatır. Enkidu, «tanrıların babası sana krallık, insanların karanlığı ve aydınlığı olma kudreti, halk üzerinde benzersiz üstünlük verdi; ölümsüzlük vermedi, kudretini kötüye kullanma, hizmetçilerine adaletle davran» der. Bunun üzerine Gılgamış, tanrılara bir tapınık yaparak adını olsun ölümsüz kılmak için, bir yolculuğa çıkmaya karar verir.

Bundan sonra Gılgamış'ın Enkidu ile, ormana «kötülüğü yok etmek» için yolculuğa çıktığını görürüz. (Bu yolculuğun sedir ağaçları vermeyen bir topluluğa karşı ormanlarından zorla keres-

te sağlamak amaçlı bir yolculuk olduğu ileriki satırlarda anlaşılınca, kötülüğün ne olduğu da anlaşılıyor. Uygar toplumun ilkel topluluklara karşı bir önyargısı ile karşı karşıyayız. Diyelim bunun farkına vardık; ama yazılı kaynaklardaki ilkel toplulukların uygar kentleri yağmalamak için sık sık saldırdıklarını anlatan kayıtlar da onların gerçeği ideolojik saptırmaları, ve biz bu saptırmaların kurbanı olmuş olabiliriz (biraz özeleştiri yaptım). Uruk'un «danışmanlar»ı (yaşlılar ya da ileri gelenler kurulu) ve halk (kurultay) onu uğurlarlar. Serüven dolu bir yolculuktan sonra sedir ormanlarına gidip, ormanın korkunç bekçisi (savaşçı ilkel bir topluluğun simgesi ya da şefi olmalı) Humbaba'yı öldürüp ağaçları keserler (böylece kötülüğü ortadan kaldırmış olurlar).

Gılgamış yolculuktan dönünce, yıkanıp, krallık giysilerini giyip tacını takar. Onu bu durumuyla gören aşk tanrıçası İştar kendisine tutulur; «bedeninin tohumlarını bana ver, benimle evlen... krallar önünde eğilsinler» der. Gılgamış İştar'ın sevdiklerine karşı geçmişte gösterdiği vefasızlıklarını hatırlatıp, kendisine güvenmediğini belirterek, onun isteğini kabul etmeyince, aşk tanrıçası kızar. Babası Anu'dan Gök'ün Boğası'nı (güneşi, kuraklığı) Uruk'a salıvermesini ister. Babası, «bunu yaparsak kuraklık olur, halkın için yedi yıl yetecek tahıl, ot biriktirdin mi?» diye sorar (bu da, Firavunun yedi semiz, yedi cılız inekli düşü de, kıtlık zamanlarında tapınaktaki ya da saraydaki ambarlardaki artı ürünün işlevini açıklayıcıdır). «Biriktirdim» der İştar. Gök'ün Boğası salıverilir ve Uruk'lu birçok insanın ölümüne neden olur. Ama sonunda Gılgamış ile Enkidu onu öldürmeyi başarırlar. Bu zaferi kutlarlarken Gılgamış şarkıcı kızlara, «kahramanlar arasında en görkemlisi, insanlar arasında en üstünü kimdir?» diye sorup, «Gılgamıştır» diye onaylatır.

Gök'ün Boğası'nı öldürerek tanrıların iradesine karşı çıkmış olduklarından, tanrılar bunun cezasını vermek isterler. Nedense cezayı Gılgamış'a değil Enkidu'ya verirler. Enkidu ölünce Gılgamış deliye döner, «bir gün ben de öleceğim» diye. Yatışınca da atalarından Şurupak kralı Utnapiştim'in ölümsüzlüğe kavuştuğunu anımsayıp, ondan ölümsüzlüğün sırrını öğrenmek için Dilmun'a (yeryüzü cennetine) gitmeye karar verir. Binbir serüven daha. Örneğin yolda karşılaştığı şarap tanrıçası Siduru onu alakoymaya çalışıp, «tanrılar ölümsüzlüğü kendilerine ayırdılar, bu nedenle ye, iç, eğlen, giyin, kuşan, elini tutan çocuğunu sevindir, karını

kucağına alarak, mutlu et, insanın yazgısı budur» der (budünyacı bir dünya görüşü ve belki de temelinde düzene uymayı öğütleyen bir ideolojik görüş).

Dilmun'a vardığında atası Utnapiştim de, «vazgeç bu sevdadan, dünyada kalıcı bir şey yoktur, ev, antlaşma, hiç bir şey kalıcı değildir; ırmak bile taşabiliyor» der (bu sözleri, hele bu son sözü ile evrende değişmeyen bir şey yoktur, her şey ırmak gibi bir akış, bir değişme süreci içindedir deyen İ.Ö. 6. yüzyıl Yunan düşünürü Herakleitos'u nasıl anımsatmaz). Sonra, «ölünce efendi ile hizmetçisinin hiç farkı kalmaz» der (dinsel düşünüşteki ötedünyadaki eşitlik kavramı ileride böyle bir düşünüşten türetilmiş olabilir). Ne dediyse boş, Gılgamış'ı ölümsüzlüğü aramaktan caydıramaz.

Kendisinin nasıl ölümsüzlüğe ulaştığını anlatırken, tufan öyküsünü anlatır. Tanrılar insanların çoğalıp böğürmelerinden (belki savaşlarından) rahatsız olunca, onları yok etme kararı almışlardır. Utnapiştim'in koruyucu tanrısı Ea ona (Şurupak kralına) bu kararı bildirip, «mülkü terket, yaşamı ara, dünya nimetlerini hakir gör, ruhu canlı tut» dedikten sonra, verdiği ölçülere uygun bir gemi yapmasını söylemiştir (bu dedikleri, toplumu yönetirken budünyacı olan din adamlarının, asker yöneticilerin avukatları ve danışmanları olduktan sonra ötedünyacı kesilmelerini yansıtır gibidir). Utnapiştim Ea'nın ölçülerine uygun gemiyi yaptırmıştır; içine tüm altınını, adamlarını, çift çift hayvanları, bunlar yanı sıra zanaatçıları almıştır (uygarlık batınca onu yeniden yaratacak olanlar zanaatçılardır).

Utnapiştim, tufanı, tufan sona erince kurtulduğu için tanrılara şükretmek amacıyla kurban kestiğini, tanrıların kurbanın başına sinekler gibi üşüştüklerini, kendisine ve karısına, buyruklarına uydukları için ölümsüzlük bağışladıklarını anlatır. Tufanın şiddeti sırasında, verdikleri karardan dolayı pişman olduklarını, gemisinin kurtulduğunu görünce sevindiklerini, tanrılar kurultayında bazı insanların günahına bakıp tümünü yok etmenin doğru olmayacağını söyleyen tanrıya hak verdiklerini anlatır. Bu tartışmalarda Ea, tufan kararını uygulayan Enki'yi eleştirirken, «günahları günahkarın üzerine koy, verdiğin ceza suça oranlı olsun» demiş. (Pek yeri olmasa da, bu sözlerin, ilkel topluluğun kollektif yapısına ve yaşamına uygun olarak, kollektif sorumluluk anlayışından, uygar toplumun bireysel sorumluluk anlayışına ve ilkel

cezalandırmadan ceza hukukuna geçişi yansıttığını belirtiverelim). Utnapiştim'in Gılgamış'a ölümsüzlük otunun yerini söyleyişini, Gılgamış'ın onu önce bulup sonra yitirişini biliyorsunuz. Gılgamış sonunda ölür. Ama destanın başında yeryüzünün zorba kralı olarak görülen Gılgamış'ı destanın sonunda yer altı dünyasının yargıcı olarak görmek şaşırtıcıdır. Teologlar, yaşayan zorba ve haddini bilmeyip tanrıların ayrıcalığı olan ölümsüzlük ardına düşen kralı kınamakla birlikte ölünce, «krallık» kurumunun saygınlığını zedelememek için onu yargıç yapmış olmalılar. Savaşı kitleler kazanır, bu krala maledilirse, *Gılgamış Destanı*'ndaki gibi, kral kahraman, düşman ejderha olur.

Sümer özgün versiyonunda, Gılgamış'ın ölümsüzlüğe kavuşan atasının adı Ziusudra idi; Akad versiyonunda Utnapiştim, Babil versiyonunda Atarhasis, İbrani *Tevrat*'ında *(Kitabı Mukaddes*'te) ve *Kuran*'da Nuh olur. İlk uygar toplumun düşünüşünün ve ideolojisinin çağdaş dinsel düşünüşe dek uzanışının güzel bir örneğidir tufan öyküsü. Sami toplulukların Sümer'i fethetmelerinden sonra, günlük dil Sami dili olduğu halde, din dili Sümerce olarak kalır. Onunla birlikte, bu Sümer düşünce ve inançları da kalır. Bu Latince'nin barbar saldırıları ile yıkılan Roma İmparatorluğu ülkelerinde din ve kültür dili olarak kalışına benzer. Her ikisinde de, üretim düzeni yıkılınca, ayakta kalan ideolojinin, üretim düzenini, uygar toplumu yeniden oluşturmada rol oynadığı anlaşılıyor. İdeolojinin ekonomiye, üst yapının alt yapıya etkisinin bir örneği daha.

Urukagina Reformları'ndaki Siyasal Düşünüş

«Urukagina Reformları» (ya da «Urukagina Yasaları») adıyla bilinen metin, Sümer siyasal düşünüşünün en önemli belgelerinden biridir. Urukagina, Sümer kent devleti Lagaş'ın, onu İ.Ö. 2415-2400 dolaylarında yöneten kralıdır. Metinden anlaşıldığına göre, iktidarı yozlaşmış rahip yöneticilerin elinden alan bir asker yöneticidir. Dolayısıyla metin, iktidarın rahip yöneticilerden asker yöneticilere geçişi sırasındaki düşünceleri yansıtmaktadır.

Urukagina, ilkin tanrılar ve tanrıçalar için yaptırdığı tapınakları, kanalları ve surları anlatarak, yönetime el koyuşunu, dinsel düşünüşe uygun olarak yasallaştırma yolundaki çabalarını yansıtmış olur. Sonra, din adamlarının, kendisinden önce, tapınak

adına tanrı mallarını ve mülklerini yönetirken bunlara el koyuşlarını anlatarak, din adamlarının bu uygulamalarına karşı, ama tanrılardan, tapınaklardan yana bir tutum takınmış görünür. Daha sonra, din adamlarının halkı, örneğin gömme hizmetlerinde aldıkları bedelleri kat kat artırarak, nasıl sömürdüklerinden söz eder. «Fakat tanrı Ningirsu Lagaş krallığını bana verince, beni 36 bin adam arasından seçip kral yapınca, eski günlerin tanrısal yasalarını yeniden uygulamaya koydum» der. Bu sözlerinde bir yığın siyasal kuram vardır.

İlkin eski yasallık düşüncesinin, yöneticiyi tanrının atadığı kuramının, bir gasıp yasal yöneticiyi uzaklaştırıp yerine geçtiğinde, «beni de tanrı atadı, istemeseydi krallığa getirmezdi» diyerek. iki taraflı bir kılıç gibi kullanılabileceği ortaya çıkmaktadır. Urukagina iktidarını böylece eski yasallık kuramına dayandırdıktan sonra, bir gasıp olduğu için bununla yeninmeyip, tanrının kendini 36 bin yurttaş arasından seçtiğini de ekleyerek, kalıtsal yasallık ilkesine karşı «liyakat» düşüncesini de sunmuş olur. Daha sonra ise, iktidara geçince eski günlerin tanrısal yasalarını yeniden uygulamaya koyduğunu söylemesi, siyasal düşünüş tarihinde çoğu reformcuların, kitle desteği amacıyla, reformlarını, bozulan eski iyi düzenin yeniden kurulması olarak sunmaları geleneğinin ilk örneklerinden birini vermiş olur.

Urukagina, borçlarını ve vergilerini ödeyemedikleri için hapsedilen «Lagaş oğulları» için af çıkardığını da anlatmaktadır. Tapınak mülklerinden vergi alınmamasını istediğine göre de, Urukagina'nın, iktidarına karşı çıkmamaları, tersine desteklemeleri koşuluyla, din adamlarına bir tür özerklik tanındığını görüyoruz. Son olarak, kralın adamlarının da vatandaşların mülklerini zorla değil değeri karşılığında ve gönüllü olarak satın alabilecekleri yönünde, «hukuk devleti» anlayışının ilk belirtileri olan önlemleri aldığı anlaşılıyor.

«Sargon'un Kronikleri»ndeki Siyasal Düşünüş

Akad kralı I. Sargon'un yaşamını ve krallığı sırasında yaptığı işleri anlatan kronikleri, bir başka gasıpın, dayandığı kanıtları, yani siyasal ideolojisini gözler önüne serecek düşünceleri içerir. Sargon'un ataları uygar Mezopotamya toplumunun çevresinde yarı göçebe bir yaşam süren ve yavaş yavaş Mezopotamya'ya sızan Sa-

mi'lerdir. Bu sızma Sami halklı kentlerin oluşturulmasına dek varmıştır. Sargon'u da böyle kentlerden biri olan Kiş'in kralının sakisi olarak görüyoruz. «Sümer Kralları Listesi»ne göre, tufandan sonra Sümer'i yöneten ilk hanedanın Kiş'ten çıktığına, listedeki deyişle «tufandan sonra krallığın Kiş'e indiğine» bakılırsa, bu tufan da (Hikmet Kıvılcımlı'nın ileri sürdüğü gibi) bir ordunun seli ya da seli izleyen bir ordu olabilir. Her neyse, bir sakinin (İ.Ö. 2330 dolaylarında) Akad kralı olarak ortaya çıkması, krallığı yasal olmayan yollardan ele geçirdiğinin belirtisidir. O zaman da iktidarına yasallık sağlayacak düşünceler öne sürmesi gerekir. Kendisini dinleyelim :

«Sargon, Agade'nin kudretli kralı ben, annem aşağı tabakadandı, babamı bilmedim; babamın erkek kardeşi dağlarda yaşadı... annem bana hamile kaldı ve beni gizlice doğurdu. Beni kamıştan örülü ziftle sıvalı bir sepete koyup ırmağa saldı... Beni sulayıcı Akki bulup yetiştirdi.» (Musa öyküsünde de görülen suya salınma, tanrıların korumasının belirtisi olarak yorumlanıp, karizmatik bir yasallık temeli sağlamaktadır).

Sargon daha sonra tanrıça İstar'ın kendisine aşık olduğunu anlatır. *(Gılgamış Destanı*'ndan haberli olmalı. Gene bir yasallık desteği). Krallığı nasıl ele geçirdiğini anlatmadan, önce krallığı, sonra imparatorluğu sırasında gösterdiği başarılarla övünmeye geçer. Tanrı Enlil'in desteği ile ülkenin krallığını ele geçirişini (imparatorluğu kuruşunu); sedir ormanına, gümüş dağlarına kadar uzanıp çevreye 34 sefer yaptığını; önünde her gün 54 bin (bazı çevirilere göre 5400) adamın (askerin) yemek yediğini anlatır. Böylece gücünü, karizmatik yasallık mitosu yanı sıra, «sürekli ordu» kurmasına ve emperyalist açılımla sağladığı zenginliklere borçlu olduğu anlaşılmış olur.

Mezopotamya Yasa Derlemelerindeki Siyasal Düşünüş

Mezopotamya toplumunun ve düşünüşünün yansıdığı belgelerden biri de yasa derlemeleridir (kodlarıdır). Bunların en tanınanı Hammurabi Yasaları'dır. Ancak ondan önce Ur kralı Dungi'nin (İ.Ö. 2450 dolaylarında), Lagaş kralı Urukagina'nın (İ.Ö. 2400 dolayları), İsin kralı Lipit-İştar'ın (İ.Ö. 1900 dolayları) yasa derlemeleri ile, ondan sonra aynı geleneğin uzantıları olarak beliren Hitit (İ.Ö. 1350 dolayları) ve Asur (İ.Ö. 700 dolayları) yasa derlemeleri vardır.

Bu yasa derlemelerinin hemen tümü, bir yönetici ya da hukukçular kurulu tarafından hazırlanıp çıkarılan yasalar değildir; geleneksel, sözlü hukuku uygulayan yargıçların kararlarının, örnek kararlar olarak derlenmesinden oluşmuşlardır. Bu nedenle, bireysel değil toplumsal düşünüşü yansıtmaları bakımından daha değerlidirler.

Hammurabi Yasa Derlemesi'ni ele alalım. Hammurabi'nin bu derlemeyi, bölgesel devletten imparatorluğa geçişte, bölgelere göre değişmeyen birörnek bir hukuk ve yönetim sağlamak için yaptırdığı söylenir. Hammurabi Yasa Derlemesi'nin İ.Ö. 1750 dolaylarında oluşturulduğu ileri sürülür. Yasa derlemesi, giriş, yasalar (ya da örnek kararlar) ve sonuç olmak üzere üç bölümden oluşur.

Giriş'te Hammurabi, ülke yararına yaptığı altmışı aşkın işi sayarak övünür. Adaletli bir kral olduğunu, güçlünün yoksulun hakkını yemesini önlediğini; kanallar, yollar yaptırıp büyük yapım işlerine girişerek, halkın gönencini artırdığını söyler. Kendisini dinleyelim : «Marduk [imparatorluğun baş tanrılığına yükseltilen Babil tanrısı] beni halkı yönetmeye ve ülkeye yardımcı olmaya gönderince, ülkenin dilinde yasalar koyup adaleti kurdum ve halkın gönencini artırdım» der. Tanrı tarafından kral atanma geleneksel bir düşüncedir. O zamana kadar geçerli olan tanrı buyruklarına uyan, büyük sulama ve yapım işleriyle ülkenin gönencini artıran kral ülküsüne, ülkede adaleti gerçekleştirerek halkı güçlülere ezdirmeyen kral niteliği eklenir.

Yasa derlemesinin paragraflarında (maddelerinde), bir özgür ile kölenin evlenmesinden doğan çocukların özgür olacağı, babasına vuran oğlun elinin kesileceği, ayrıca çeşitli suçlara kısas ilkesinin uygulanacağı belirtilmektedir. Ne var ki, cezalar sınıflara göre farklılaştırılmıştır. Örneğin bir soylunun gözünü çıkaranın gözü çıkarılırken, halktan birinin gözünü çıkaran soyluya, gözü çıkana yalnızca bir gümüş lira ödemesi cezası yeterli görülmektedir. (Hammurabi'nin gerçekleştirdiğini söylediği adalet budur.) Yasa derlemesinde, köleliği, feodal toprak mülkiyetini, aileyi düzenleyen maddeler vardır. Bir madde hırsızın ya da haydudun yakalanmaması durumunda zararın devletçe ödeneceğini yazar ki, bu, hem kollektif sorumluluk gibi eski anlayışın kalıntısı, hem de ileri derecede bir toplumsal güvenlik anlayışının belirtisi olarak yorumlanabilir. Ama haksız yargı veren yargıçların on iki katı ceza ödeyerek yargıçlıktan uzaklaştırılacakları maddesi, herhalde

«hukuk devleti» yönünden atılmış bir adımdan başka yorumlanamayacaktır. Derlemede, ilkel topluluk göreneklerinin kalıntısı olan uygulamalardan biri, suçlunun cezasının suça hedef olanın akrabalarınca verilmesi; ötekisi, yapanı belirsiz (faili meçhul) suçlarda sanıkların ordaliden geçirilmesidir. Sanık ırmağa atıldığında ölürse suçlu ölmezse suçsuz sayılır.

Hammurabi, kendisini tanrının atadığını söylerek iktidarını yasallaştırırken, yasaları adalet (ve güneş) tanrısı Şamaş'ın verdiğini söylerken, hukuka da dinsel bir yasallık sağlama çabası içindedir. Uygarlığa daha sonra geçen bir Sami halk olan Babilliler'in bu yasa derlemesi, Sümer hukukundan etkilenmişse de, ondan daha sert, fakat imparatorluğunu kaba güç yöntemleriyle sürdüren Asur'un yasa derlemesinden daha yumuşaktır.

Aşağı Tabakadan Bir Mezopotamyalı'nın Düşünüşündeki Siyasal Düşünceler

Mezopotamya toplumunun düşünüşünü yansıtan, daha çok yukarı sınıflarca yazılan, dolayısıyla onların görüşlerini veren birçok belgeler yanı sıra, nasılsa aşağı tabakalardan birinin (ya da aşağı tabakalardan yana birinin) düşüncelerini içeren bir tablet de kalmıştır zamanımıza. Onu aktararak Mezopotamya düşünüşünü ve siyasal düşünüşünü incelememize son verelim: «Bir prensin (soylunun) oğlu her konuda yeğleniyor. Oysa aptal birinin, ileride ünlü olacak bir çocuğu; kuvvetli ve yürekli birinin, zayıf ve korkak bir çocuğu olabilir. İnsanlar, tanrı sözü dinleyen dürüstü [dokuz köyden] sürüp, hırsızı yüceltirler; zayıfları öldürürler. Ama zenginin de yoksulun da sonu birdir.» (Bu parçanın içindeki dinsel, ideolojik, bilimsel öğeleri de siz araştırın.)

b. Mısır'dan Siyasal Düşünüş Örnekleri

Yenitaş çağı topluluklarından hızla uygarlığa ve monarşiye geçen Mısır'da kral, Mezopotamya yöneticilerinden farklı olarak tanrının vekili değil bir tanrı sayıldı.

Tanrı Kral İnancındaki Siyasal Düşünüş

Firavunun tanrı sayılmasının nedenleri, tüm Mısır'dan sağlanan toplumsal artının, Nil'in elverişli ulaşım olanaklarından do-

layı, tek bir merkezden denetlenebilmesi ve, iki yanı çöllerle göçebe toplulukların saldırısına karşı korunmuş olmasından dolayı, Mısır'da, kararlı bir siyasal düzenin kurulabilmesi olarak görünür. Sonuçta, dinsel düşünüş ile siyasal düşünüşün Mezopotamya'da olduğundan çok daha içiçe geçmiş olduğunu görürüz. Örneğin, Firavunun buyruklarına uymayış, Mezopotamya'daki gibi dolaylı olarak değil, doğrudan tanrıya başkaldırma olarak yorumlanacaktır.

Firavun, yaşarken Mısır'a egemen olan topluluğun tanrılaşmış totemi olan Horus ile, ölünce (olasılıkla egemenlik altına alınan toplulukların tarımsal tanrısı olan) Osiris ile özdeştirilir. Yaşarken, güneş tanrı olan baştanrı Ra'nın oğlu olarak onun buyruklarını yerine getirir; ölünce, yüryüzünde bir tanrı kral olarak denetlediği soylularının arkasını bırakmaz, tanrı Osiris olarak onları ötedünyada yargılar. Onun bir tanrı olması yönetiminin yasallığının güçlü dayanağıdır.

Mısır'ın Firavunu, Eski Krallık döneminde, ölümsüzlüğü (tanrı sayılması nedeniyle) yalnızca kendinin ayrıcalığı olarak tutarken, Orta Krallık zamanında, soyluları kendine bağlamak için, onlara ölümsüzlük bağışlamaya başlamıştır. Elbette buyruklarına uymayanı bundan yoksun edecektir. Öte yandan bu bağış, ölümsüzlük bağışladığı soyluların, ötedünyada yargılanacağı düşüncesiyle, kendine karşı gizli suçlar işlemelerini de (vicdanlarını da) denetlemeye yarayacaktır. Bu nedenlerle, ötedünya kavramı Mezopotamya'da olduğundan iyi işlenmiştir. Ölümsüzlüğün soyluların ayrıcalığı olması, ötedünya kavramının sınıflı toplumun düşüncesinin bir ürünü olduğunu gösterir. Yeni Krallık döneminde ölümsüzlük, dolayısıyla ötedünyada yaşama ayrıcalığı halka da tanınınca, bu kez ötedünyayı cenneti cehennemiyle sınıflandırmak yoluna gidilecektir.

Mezopotamya'da tanrıların vekili olan kral, din adamlarınca tanrı adına az çok denetlenebilmişken (ki tanrılaşmamasının nedenlerinden biri de budur), Mısır'da mutlak monarşi din adamlarının denetimi dışında kalmıştır. Mısır'ın merkezi mutlak yöneticisi olan Firavunun, ağzından çıkan (kendisi aynı zamanda bir tanrı sayıldığı için) yasadır. Bu nedenle olacak, bir Mısır yasa derlemesiyle karşılaşmıyoruz.

Mısır yöneticisi bir tanrı olduğu gibi öteki tanrılar da ona yardımcıdırlar. Tanrılar Firavuna, uyrukların başkaldırması du-

rumunda kendisine yardımcı olacaklarını söylerler; ayrıca egemen sınıfa karşı bir genel başkaldırı olursa, güneşin parlamayacağını, Nil'in kuruyacağını, demek ki bu iki tanrının Mısır halkına yardımcı olmayacaklarını söylerler. Mısır'ın verimliliğinin nedeni onu bir tanrının (Firavunun) yönetmesidir. Dolayısıyla Mısır ülkesi onun mülkü sayılır. Ülkeden elde edilen toplumsal artı ona gelir; toplumsal artıyı o kullanır.

Mısır kralı bir yüzüyle Mısır'a ve halkına iyilik yapan iyiliksever bir tanrıdır; bir yüzüyle «alınları ezen, kimsenin karşısında duramadığı» korkular kişidir. Devleti tek bir kişinin temsil ettiği (devletin baskı ve ikna araçlarının farklılaşmadığı) bir durumda, devletin iki aracının Firavunun bu iki görünümü biçiminde görülmesi doğaldır.

Gene, Mezopotamya'nın bölünmüş ve kararsız siyasal yaşamından farklı olarak, merkezi, kararlı Mısır imparatorluğunda, tek yönetim merkezi olgusuna koşut bir tektanrıcı dinsel düşünüş yolunda, evreni yöneten tek tanrı düşüncesi yolunda girişimler olmuştur. Bu girişimlerden birisi, Amon-Ra örneğinde olduğu gibi, tanrıları birleştirmek; ötekisi, (temelinde Firavun sarayı tapınaklar çelişkisi bulunsa da) öteki tanrıların yadsınıp, tapınaklarının kapatılıp, mülklerinin alınıp, Aton adlı (güneş) tanrının Firavun İkhanaton tarafından neredeyse tek tanrı ilân edilmesidir(Aton dinini kurunca, adını değiştirip İkhanaton yapan IV. Amenhotep'i belki bilmezsiniz; ama onu tektanrıcı düşüncelere yönelten tutkulu karısı Nefertiti'yi ünlü büstünden biliyor olmalısınız.)

İkhanaton'un söz konusu girişimi kısa ömürlü olmuş, özerk tapınak örgütlerinin tepkisiyle, İkhanaton öldükten sonra, ülkede bir rahipler yönetimi kurulacak noktaya dek geri dönülmüştür. Ama İkhanaton'un tektanrıcı düşüncelerinin o sırada Mısır' da yaşayan İbrani kabilelerini (dolayısıyla Musa'yı ve Museviliği) etkilediği söylenmektedir.

Mısır siyasal düşünüşünün genel çerçevesini böylece çizdikten sonra, Mezopotamya'da benzeri olmayan bir başka siyasal düşünüş türüne değinelim. Mısır'da yönetimin kararlı, yöneticiliğin bir kariyer oluşu, kuramsal siyasal düşünüşün yanı sıra kamu yönetimiyle ilgili pratik siyasal düşüncelerin türetilmesine yol açmıştır. Firavunlar vezirlerine, vezirler, yüksek yöneticiler oğullarına, genç yöneticilere örgütler vermişlerdir.

Tutmosis'in Söylevindeki Siyasal Öğütler

Firavun II. Tutmosis, vezirine söylevinde şöyle demektedir: «...hiç bir topluluğun kölesi olmadan vezirliğini yap... herşeyi yasasına göre, herkese hakkını vererek yap [adil ve yansız yönetim düşüncesi] Vezir Kheti, soyundan olan kimseleri kayırmış görünmemek için, yabancılardan yana ayrım gözetti.» Tutmosis, bu öğütleri arasında ayrıca, halkın makama karşı saygı, hatta korku duymasını, kendisinden korkulmayan prensin (soylu yöneticinin) yönetici sayılmayacağını söylemektedir. Bu sözlerde de devletin iki yüzü, zorlayıcı ve ikna edici yüzü yansımaktadır.

Ptah-Hotep'in Öğütlerindeki Siyasal Düşünüş Örnekleri

Ptah-Hotep adlı bir yüksek memur da «kızım sana söylüyorum, gelinim sen anla» örneği, oğluna seslenip genç memurlara duyurmak istediği öğütlerinde, başarı kazanmak ve yükselebilmek için, astın üstüne karşı nasıl davranması gerektiğini anlatmaktadır: «Senden büyük birisinde iyi izlenim bırakmak için, konuşurken hep yüzüne bak, ne söylerse kabul et, o gülünce sen de gül» demektedir. Dahası, «soylu bir kişinin çevresine girerken, birinci gün kendini aşağıla», ikinci, üçüncü günler şunları şunları yap öğütlerinde bulunmaktadır. «Halk arasında kendini köylü takımı gibi yap, önder durumundaysan planlarını buyruklar biçiminde sun» demektedir (ne dersiniz?).

Khati'nin Öğütlerinde Siyasal Düşünüş Örnekleri

Khati başka öğütlerde bulunuyor: «Ağlayanın yasını dindir, kimseyi babasının mülkünden sürme; prensleri kalıtsal memurluklarından etme; makam sahibinin oğlu ile halktan birinin oğluna davranırken ayrım yapma. Prenslerini yüceltirsen onlar da senin yasalarını, buyruklarını uygular ve sürdürürler.»

Amen'in Sorgusu'nda Siyasal Düşünüş Örnekleri

«Ölünün Kitabı» adlı papirüs, soyluların ötedünyada Osiris önünde yargılanırken, önceden hazırladıkları, orada okuyacakları sorgularını içerir. Feodal bey Amen'in verdiği sorgusuna bakalım: «Kimseye haksızlık yapmadım, zamanımda ülkemde tek aç yoktu. Kıtlıkta tüm beylik mülklerimi halkı aç bırakmamak için kullandım. Hiç bir şeyde büyükleri küçüklerin üzerine yükseltme-

dim. Nil'in zengin ürün dönemlerinde ise tarlaların fazla ürününü toplamadım» [demek ki toplanıyormuş]. Bu satırlar da, feodal bir yönetim ve adalet anlayışını açıklamaktadır.

Mısır siyasal düşünüşüyle ilgili bölümü de, bunlar gibi yansız görünen kimselerden değil, açıkça biri soylulardan yana, öteki yoksullardan yana (ve kendisi de bir yoksul çiftçi olan) iki Mısırlı'nın düşüncelerini aktararak sonuçlandıralım.

Bilge İpuver'in Feryadındaki Siyasal Düşünceler

İ.Ö. 2170 yıllarında Mısır'ın içine düştüğü iç savaş dış saldırı ve toplumsal kargaşa sırasında yaşamış olan bilge İpuver, bakın durumu nasıl yansıtıyor: «...kapı bekçileri gidip yağmalayalım derler... Çölün kabileleri her yerde Mısırlı oldular... ülke çetelerle doldu. Bir adam tarlasını sürmeye kalkanıyla gidiyor. Nil taşıyor, tarlaları süren yok. Khum, [İnsanları, her yeni doğan insanı ya yaratan tanrı] ülkenin bu durumundan dolayı artık insan biçimlendirmiyor (Mısır'ın nüfusu artmaz olmuş)...»

«Gerçekten, zenginler yas tutuyor, yoksullar sevinç içinde. Her kasaba halkı, «aramızdaki güçlüleri ezelim» diyor. Evin hanımefendisinin çocuğu ile köle kızın çocuğu arasında artık ayrım yapılmıyor. Kıymetli taşlardan kolyeler köle kadınların boynunda. Tapınak yapıcıları [zanaatçılar] tarla işçileri [düz işçiler] oldular. İnsanlar [alışveriş için] kuzeye [Biblos'a] yelken açmaz oldular. Tüm el zanaatları sona erdi. [Toplumsal kargaşa üretici güçleri geriletmiş, eşitsizlikçi toplumsal düzenin bozulması da aynı etkileri yaratmış]... Soylu hanımefendiler köle kızlar gibi acı çekiyor... Prensler aç tasır sokaklarda dolaşıyor, hizmetçilere hizmet ediyorlar... İnsanlara çekici gelen şeyler kötüdür... Kamu daireleri açıldı, nüfus listesi alındı [köle kayıtları alınmış olabilir.] Büyük yargı salonunun yazıları [mahkemelerin ceza vb. kararları] alınıp götürüldü. Mısır'ın tahılı ortak mülk. Yargı salonunun yasaları sokaklara atılmış çiğneniyor...»

«Gerçekten, eskiden yapılmayan şeyler yapıldı. Kral yoksullarca alınıp götürüldü [mezarı soyuldu demek istiyor]. Bir avuç yasasız adam krallık ülkesini soymaya kalktı. İnsanlar ayaklandı. Kendisine taput yaptıramayanın şimdi mezarı, hazinesi var. Yargıçlar ülkeden sürüldü. Prensler şimdi kapalı işyerlerinde köle gibi çalıştırılıyorlar... Yoksulluktan, evlenip eşiyle yatamayan, şimdi

bolluk içinde; prensler onu övmek durumuna düşmüşler. Somunu olmayanın deposu, başkalarının mallarıyla dolu. Yüzüne suda bakan kadının şimdi aynası var... herkes damgalı sığırlardan kendi adına uyanı bulup alıyor.»

Nutukçu Çiftçinin Dilekçesindeki Siyasal Düşünceler

Bir de «Nutukçu Çiftçi»yi dinleyelim. Pazara getirdiği malın memurlarca elinden alınması üzerine yerel yöneticiye yazdığı dilekçesinde şöyle diyor: «Sen öksüzlerin babası, dulların kocası, anaların koruyucususun. Büyük yönetici efendim, sen ülkenle birlikte göğün de efendisisin... İnsanların bütün malları senin. Sen davaları dinlemek, davalılar arasında yargı vermek, hırsızları yargılamak için atandın... Adalet ebedidir... Yakarışımı duy, adaleti yerine getir...»

Bu dilekçe yerel yöneticinin pek hoşuna gider. Firavunun da hoşuna gideceğini düşünerek Firavuna gönderir. Gerçekten Firavun da dilekçeyi pek beğenir ve hem bir örnek hem bir belge olması için papirüse yazdırır. Böylelikle biz de bir Mısır köylüsünün yönetici ve adalet hakkındaki düşündüklerini (ya da düşündürüldüklerini) öğrenmek olanağını bulmuş oluruz.

c. Anadolu'dan (Hititler'den) Siyasal Düşünüş Örnekleri

Hititler'in Mezopotamya uygarlığının dinini ve düşüncesini benimsediklerini söylemiştik. Bunun örneklerinden biri, insan-tanrı benimsediklerini söylemiştik. Bunun örneklerinden biri, insan-tanrı ilişkisini insan-insan, daha doğrusu efendi-köle ilişkisine benzeten şu parçadır:

«İnsanlarla tanrıların huyları benzerdir; hatta efendi-hizmetçi ilişkilerinde aynıdır. Hizmetçi efendisi karşısına temiz çıkar, efendisine yiyecek, içecek verir; o zaman efendi hizmetçisine iyi davranır. Hizmetçi tembelse, efendisinin buyruklarına uymazsa, efendi onu cezalandırır, kulağını, bununu keser, gözünü çıkarır, öldürür, akrabalarından hesap sorar, ailesini de yok eder. Herhangi bir insan da tanrının canını sıkarsa, tanrı da onu, karısını çocuklarını, kölesini, cariyesini cezalandırır.»

Hattuşaş teologları çoktanrıcı Mezopotamya dinsel düşünüşünü benimsedikten sonra, yerel tanrıları ve Hitit krallarının yeni fethettikleri ülkelerin tanrılarını biraraya topladıkları bir panteon

(tanrılar birliği) geliştirdiler. Bu panteonun başı, baş tanrısı, Arinna kentinin Güneş tanrıçası idi. Güneş tanrıçası Hitit krallarının efendisi ve krallığın, kralların koruyucusu idi. Hitit kralları savaşları onun adına yapar ve savaşları onun kazandığını söylerlerdi. Bakın bu konuda II. Mursilis ne diyor:

«Ben Güneş [Hitit kralları kendilerine «Güneş» der ve dedirtirlerdi] babamın tahtı üzerine oturdum. Efendim Arinna Güneş Tanrıçası'nın yıllık şenliklerine katıldım... düşman ülkeleri benim için vur diye yakardım. Güneş Tanrıçası yakarılarımı duydu ve on yılda düşman ülkelerini fethedip hepsini mahfettim.»

II. Mursilis, Telepinus Yasası'na uygun olarak tahta geçmişti. Bu nedende hukuk ve din alanlarındaki geleneksel yasallık dayanakları ona yetiyordu. Oysa III. Hattusilis, İ.Ö. 1289'da yasal kralı indirerek krallığı ele geçirmiş olan bir komutandı. Dolayısıyla, özyaşam öyküsünde (otobiyografisinde) bir yandan Telepinus Yasası'nı çiğneyişine özürler gösterirken, öte yandan iktidarına geleneksel yasallık düşünceleri yanı sıra başka destekler aramaktadır.

III. Hattusilis, bir komutan olduğu yıllarda Tanrıça İştar'ın düşmanlarına karşı kendisini her zaman üstün çıkardığını; bunun üzerine Kral Urfi-Teşub'un kendisinin bu başarılarını kıskandığını; aralarının böylece açılmasıyla kendisinin bir kalenin [özerk] küçük kralı olduğunu ve yedi yıl Büyük Kral'a karşı çıkmadığını söyler. Kralın arkasını bırakmaması üzerine ayaklandığını, ona «İştar ve Hava Tanrısı aramızda karar versinler (savaşalım) dediğini belirtir. «Kavgayı Büyük Kral çıkarmamış olsa idi, tanrılar hiç Büyük Kral'ı küçük bir krala yenik düşürürler miydi?» der. İştar'ın kendisine daha önce tahta geçeceğini söylediğini, sonra da düşünde göründüğü eşine, «Kocana yardım ediyorum, tüm Hattuşaş kocanın yanında yer alacak» dediğini eklemeyi unutmaz. Sonuçta, dediğine göre, İştar Urhi-Teşub'u bırakmış, kendisi onu ahırda bir domuz gibi vurmuş ve Hattuşaş kendisinden yana dönmüştür.

İ.Ö. 1300 dolaylarında çıkarılan Hitit Yasa Derlemesi'nin Asur hatta Babil derlemesinden daha yumuşak cezalar koyduğunu görüyoruz. Ölüm cezaları, ırza saldırı (at dışındaki) hayvanlarla cinsel ilişki sihir yapma gibi bayağı suçlar için konmuş, öteki bayağı suçlar için konmamışken efendiye boyun eğmeyen köle ile, devlet büyüklerine karşı gelenin başının kesileceği, kralın adaletine

karşı baş kaldıranın evinin bir yığın ölü olacağı söylenerek, siyasal suçlarda aynı ılımlılık gösterilmemiştir.

5. YUNAN'IN ÇAĞDAŞI UYGARLIKLARDA TOPLUMSAL VE SİYASAL GELİŞMELER

Yunan uygarlığının çağdaşı olan büyük uygarlıklar İran, Hindistan ve Çin uygarlıklarıdır. Bunlardan İran uygarlığı Mezopotamya uygarlığının bir uzantısı ve Yunan düşünüşü ile Yunan sonrası düşünüşü en çok etkilemiş olan uygarlıktır. Yunan ve İran toplumu ile birlikte Yunan sonrası düşünüşü en çok etkileyen bir toplum da İbraniler'dir. İbraniler, o çağda bir uygarlık kurmamış olmakla birlikte, uygar düşünüşe bu etkileri nedeniyle bu bölümde incelenecek .

A. İran'da Toplumsal ve Siyasal Gelişmeler

İran uygarlığı Medler, özellikle de Persler tarafından geliştirilmiştir. Medler ve Persler Hint-Avrupa dili konuşan halklardandır. Hint-Avrupa halkları sözü, ne bir ırkı ne de bir ulusu belirtir; fakat aynı dilden türedikleri sanılan diller grubuna giren dilleri konuşan toplulukları belirtir.

a. Hint-Avrupa Halkları

Hint-Avrupa halklarının içinde sarışın Nordikler'den esmer Aryanlar'a kadar çeşitli etnik gruplar vardır. Hint Avrupa dilleri konuşan topluluklar, Avrasya kırları boyunca yaşayan ve çeşitli tarihlerde uygar dünyaya akınlar yaparak yerleşen göçebe halklardır. Aralarında, aynı dilden farklılaşarak oluştukları sanılan (dolayısıyla yapıları bir olan, ama birbirlerinin konuşmasını anlayamadıkları) dil akrabalığı bulunmasından ve aynı yaşam biçimini sürmelerinden başka hiç bir birlik yoktur. Bu halklar, akınları sırasında yendikleri topluluklar üzerinde, uygar toplumlarsa onların uygarlıklarını ve kültürlerini benimseyerek, ilkel topluluklarsa uygar topluma varacak sınıflı toplumu kurarak, egemen yönetici sınıfı oluşturdukları için, bu toplumlara ve topluluklara dillerini dayatmışlardır. Fin, Estonya, Macar, Bask dilleri dışında tüm Avrupa dillerinin onların Avrupa'ya getirdikleri diller olduğu ve İran ile Hindistan dillerinin de aynı yapıda diller olduğu için, bu diller ailesine Hint-Avrupa dilleri, tarihte bu dilleri konuşmuş olan halklara Hint-Avrupa halkları denir.

b. Medler ve Persler

Medler ve Persler, İ.Ö. 2 bin dolaylarında bozkırdan göçüp İran'a yerleşmişlerdir. İran yaylalarında basit tarımla ve çobanlıkla uğraşarak uzun süre tarih sahnesinden uzakta yaşamışlardır. Kyrus'un Med hanedanını yıkıp Pers Akhemenid hanedanını kurmasıyla genişlemeye başlayan Persler, İ.Ö. 612'de Asur imparatorluğunun topraklarını ele geçirince, imparatorluğa dönüşmüşlerdir. Bu noktada kalmayıp Hitit, Mısır imparatorluklarının ülkelerini de ellerine geçirip, tüm Ortadoğu ülkelerini kapsayan bir imparatorluk kurmuşlardır.

c. Pers İmparatorluk Yöntemleri

Pers krallarından Kyrus'a (İ.Ö. 559-530 yılları arası yönetti) «Baba Kyrus», Kambyses'e (İ.Ö. 530-521 yılları arası yönetti) «Fatih Kambyses», üçüncü Pers imparatoru olan Darius'a ise (İ.Ö. 521-486 yılları arası yönetti) «Tacir Darius» adlarının takılması, Pers toplumunun ilkel topluluktan imparatorluk toplumuna yükselişinin aşamalarını temsil etmektedir.

Süvari Savaş Teknolojisi ve Posta Sistemi

Pers İmparatorluğunun genişlemesinde süvari savaş teknolojisinin önemli bir rolü olmuştur. Bu geniş ülkenin elde tutulmasında da atın rolü olmuştur. Persler Mezopotamya imparatorluk yöntemlerini benimserlerken, Hammurabi'nin katkısı olan «posta sistemi»ni de almışlar almakla kalmayıp onu çağın olanakları derecesinde yetkinlik düzeyine ulaştırmışlardır. Posta sistemi ülkelerini bir ağ gibi kuşatmıştır. Büyük Kral'ın postacıları, yollarda belli aralıklarla kurulmuş hanlarda hızlı koşan atlarla bekliyorlardı. Bir haber, bir hanın atlı postacısından ötekine, ondan ötekisine iletilerek, hızla başkentten taşraya, taşradan başkente ulaştırılabiliyordu. İmparatorluğun iki uç kenti olan İran'da Sus'tan Batı Anadolu kıyısındaki Sart'a uzanan üç bin kilometrelik ünlü «Kral Yolu»nda bir haber, bir uçtan bir uca doksan günde ulaştırılıyordu ki, bu o zaman için baş döndürücü bir hız idi. Büyük Kral bu hızlı haberleşme ve ulaşım sayesinde herhangi bir ayaklanmayı zamanında haber alıp genişlemeden bastırabiliyordu.

Hoşgörü Politikası ve Satraplık Sistemi

Perslerin geliştirdikleri imparatorluk sistemlerinden biri de «hoşgörü politikası» idi. Vergilerini ödeyip Büyük Kralın buyruk-

larına uymak koşuluyla, uyruk ülkelerin yerel özerkliklerini tanıyorlar, geleneksel dinlerine ve hukuklarına karışmıyorlardı. Önceleri, Mısır ve Mezopotamya tapınaklarının yetkileri ve ayrıcalıkları Pers rejimini desteklemeleri koşuluyla geri verilmişti. Sonra, ayaklanmaya ortam hazırlıyorlar diye, bundan vazgeçildi. Ama satraplık sistemi ile öteki hoşgörü politikaları sürdürüldü. Satraplık sisteminde, fethedilen bir ülkenin egemen yönetici sınıflarına dokunulmuyor, bu sınıflara dayanan bir yerli (birçok durumda bağışlanan eski yönetici) satrap olarak atanıyordu. Bu yöneticinin Pers kralına bağlı olması ve vergilerini ödemesi koşulu dışında, eski düzen olduğu gibi bırakılıyordu. Bir de Pers kralı, herhangi bir seferde, satraplıklardan güçlerine oranlı ordularıyla birlikte kendisine katılmalarını istiyordu. O zaman, sayıları yüz binleri bulan, zamanın en büyük ordusu olan imparatorluk ordusu oluşuyordu.

Hassa Ordusu

İmparatorluk ordusu dışında büyük kralın elinin altında, Medler'den ve Persler'den oluşan, «Kralın Ölümsüzleri» adı verilen on bin kişilik iyi yetişmiş profesyonel sürekli bir hassa ordusu vardı. Kendilerine «ölümsüzler» denmesinin nedeni, on bin kişilik orduda savaş vb. nedenlerle eksilen olunca, yerlerine yeni alınanlarla sayının her zaman on binde tutulmasıydı. Hassa ordusu, kralın elinde herhangi bir yerel yöneticininkinden üstün bir güç bulunmasını sağladı.

Kiralık Barbar Orduları

Pers imparatorları, süvari devrimiyle akına geçen ve öteki uygarlıkları yıkan bozkır göçebeleri akınlarına, gene kiralayıp sınırlara yerleştirdikleri atlı göçebelerle karşı durabildiler. Barbarı kiralayarak barbarı durdurma, «kiralık barbar orduları», uygar toplumların, imparatorlukların sık sık başvurdukları bir yol oldu. Aynı biçimde, Persler'in geliştirdikleri imparatorluk yöntemlerinden hoşgörü politikası da, Makedonya ve Roma İmparatorlukları tarafından benimsenip uygulanacaktır.

Pers Monarşisi ve Bürokratik Denetim

Pers kralı tüm yetkiyi kendisinde toplamış mutlak monark olarak görünürse de, yetkisi sınırsız değildi. Büyük bir toplumsal

güç olan Pers soylularının ayrıcalıklarına saygı göstermek zorundaydı. Yanında beş soyludan oluşan ve üyelerinin herşeyi serbestçe söyleyebildikleri bir danışma kurulu vardı. Büyük Kral sayıları yirmiyi bulan satraplıkları «kralın gözleri ve kulakları» denen denetçilerle (müfettişlerle) denetliyordu. Böylece düzenli ve örgütbir «bürokratik denetim» de Pers uygarlığının katkısı olarak yönetim ve imparatorluk yöntemleri arasına katıldı.

İmparatorluğa Akan Toplumsal Artı Seli

Pers imparatorluğu bu pahalı yönetim ve denetim düzeneğini, imparatorluk ülkelerinden başkente akan zenginliklerin sağladıkları olanaklarla ve bu zenginlikler hatırına sürdürüyordu. Herodotos'tan öğrendiğimize göre, on dokuz satraplıktan yıllık vergi olarak 7860 talent (üç yüz tona yakın) gümüş, ayrıca dördüncü satraplıktan 360 beyaz at, dokuzuncu satraplıktan iğdiş edilmiş beş yüz oğlan, yirminci satraplıktan ise 360 talent altın tozu geliyordu. İmparatorluk ülkelerinden başkente toplumsal artının bir sel gibi akışı, görkemli Persepolis sarayının girişindeki kabartmalarda gururla canlandırılmıştı.

Ağır Piyade Teknolojisi ve İmparatorluğun Yıkılışı

Pers kralları İskitler'e sefer açtılar, Yunanlar'ı yendiler. Ama İ.Ö. 330'da, İskender'in karşısında duramayınca Pers İmparatorluğu parçalandı. Pers imparatorluğunun kısa ömürlü oluşu, zamanın teknolojik olanakları ötesinde genişlemesi yanı sıra, üst sınıflardan beslenen süvari savaş teknolojilerine karşı, askerlerini orta sınıf köylülerden edinen hoplit (zırhlı piyade) savaş tekniklerinin üstünlüğü ile de açıklanır. Yunan'da geliştirilmiş olan hoplitler, süvariler, okçular yanı sıra, imparatorluk ordusunun önemli bir öğesi olarak, Mekedonya ordusunca benimsenmişti.

B. Hindistan'da Toplumsal ve Siyasal Gelişmeler

Uygarlığın Yayılması bölümünde, Sümer uygarlığının, benzeri çevresel koşullar bulunan Hindistan'ın İndüs Irmağı boyu topluluklarını ticari ve düşünsel etkilemesiyle, bu toplulukların İ.Ö. 2500 dolaylarında uygarlığa geçmelerine yol açtığını belirtmiştik.

a. İndüs Uygarlığı Kalıtı

İndüs uygarlığı Yunan öncesi uygarlıklardandır. Yunan'ın çağdaşı Hint (Ganj) uygarlığının temelinde yatan uygarlıktır. Bu

uygarlığın yazısı okunamadığı için, toplumsal ve düşünsel yapısı hakkında, arkeolojik bulgulara dayanan dikkatli kestirmelerden öte bir şey söylenemiyor.

Bu Yunan öncesi uygarlığın, biri İndüs Irmağı'nın güneyinde Harappa, ötekisi ırmağın ondan birkaç yüz kilometre kuzeyinde Mohenjo-daro olan başlıca iki kent merkezi vardı. Her ikisinde de, yüksekte, içinde ambarlar da bulunan bir kalenin ya da tapınağın, aşağı da köle ya da asker kışlalarını andıran bitişik küçük odalardan oluşan uzun yapıların bulunması, sınıflı bir toplumun belirtisi olarak yorumlanır.

Kentlerde kanalizasyon sistemlerinin ortaya çıkarılmış olması, güçlü bir merkezi iktidarın varlığının işaretidir. Kentlerin az oluşu, artının ırmak boyunca yayılan köylerden bir iki merkeze çekildiği Mısır türü bir uygarlığın geliştiğini düşündürür. Son olarak, bazı heykelciklerin uzmanlarca «rahip kral» olarak yorumlandığını belirtelim. Dolayısıyla, İndüs uygarlığı da tanrılara hizmet (!) için din adamlarınca örgütlendirilmiş bir topluluk olarak doğmuş olabilir.

İ.Ö. 1700 dolaylarında başlayan tunç savaş arabalı Hint-Avrupa halkları akınları, İ.Ö. 1500 dolaylarında Hindistan'a ulaşmıştır. Hindistan'a giren Hint-Avrupa halkları dalına Aryanlar denir. Aryan dili konuşan bu akıncı topluluklar, İndüs uygarlığının biriktirdiği zenginlikleri yağmalarlarken, altın yumurta yumurtlayan tavukları, yani uygar toplumu örgütleyen ve onun bilgi birikimine sahip olan din adamlarını öldürmüş görünürler. Sonuçta bu akımlardan sonra İndüs (Mısır ve Mezopotamya gibi kısa bir kesintiden sonra kendine gelememiş) yenitaş çağı çiftçi yaşamına geri dönmüştür.

b. Karanlık Çağ - Kahramanlık Çağı

Yağmacı göçebe topluluklar, Hindistan'da üç yüzyıl kadar oradan oraya göçüp, hayvanlarını otlatarak; bazen bir tarım mevsimi süresince bir yerde kalıp, tahıl ekip, hasattan sonra yeniden harekete geçerek; çoğu zaman köyleri yağmalamak üzere hasat mevsimini gözleyerek; bu ara birbirlerinin sığır sürülerini yağmalamak için birbirleriyle savaşarak yaşamışlardır. Dolayısıyla bu çağa, bir uygarlığın yıkılıp yenisinin kurulmadığı bir kargaşa çağı olduğu için, Hindistan'ın «karanlık çağ»ı, birbirleriyle destanlarından anlatılan sürekli savaşlara giriştikleri için «kahramanlık çağı»

denir (ki bu çağlar Yunan ve Avrupa halkları tarihinde ve başka toplulukların tarihinde de görülmüştür). Bu çağı yansıtan dinsel *Rig Veda* şiirinden, kahramanlık destanları olan *Ramayana* ve *Mahapharata*'dan, çağın savaş arabalı soyluların «aristokratik çağ»ı olduğu anlaşılıyor.

c. Ganj Uygarlığı

Kargaşa zamanla durulmuş, yağmacılık kurumlaştırılmıştır. Özellikle Ganj bölgesinde, Güneydoğu Asya'dan alınan ve toprağın yıl boyunca işlenmesini gerektiren pirinç tarımından dolayı, toprağa yerleşme başlamıştır. Böylece Ganj uygarlığı olarak bilinecek uygar toplum gelişmeye başlarken, İndüs bölgesinde gezici tahıl tarımı daha uzun yüzyıllar sürecektir.

Kast Düzeninin Kökeni Sorunu

Tarihçiler, Hint ve Yunan toplumlarının benzeri başlangıç koşullarına sahip oldukları halde, birbirlerinden çok farklı uygarlıklara ulaşmalarına dikkati çekerler. Her iki uygarlığın tunç savaş arabalı Hint-Avrupa göçebelerinin çiftçi köyler üzerine kurulmalarıyla doğmuş olmasına karşılık, biri kast toplumuna, ötekisi kent devleti demokrasilerine varmıştır. Hindistan'a giren Hint-Avrupa halklarını kast düzenine yönelten şeyin, bu halkların, kendilerinden koyu derili yerlilerle karışmak istememeleri olduğu söylenirse de, bu açıklama inandırıcı görünmüyor. Çünkü eskiçağda siyah beyaz halkların karşılaştığı başka hiç bir yerde böyle bir sonuç doğmamıştır. Bir başka açıklama, kast düzeninin tohumlarının Hint-Avrupa topluluklarında daha yerleşmeden önce bulunduğu, bu topluluklarda din adamları, askerler ve çiftçiler olmak üzere bir toplumsal farklılaşmanın başladığı yolundadır. Bu sav da, öteki Hint-Avrupa halklarının dünyanın öteki bölgelerinde kast düzenine gitmemiş olmaları olgusu karşısında, geçerli görünmüyor. Ve şimdiye dek, kast düzeninin doğuş nedenini inandırıcı bir biçimde açıklayan bir görüş daha öne sürülememiştir. Kast düzeninin ne zaman oluşmaya başladığı da belirsizdir. İndüs uygarlığında var mıydı? Hint-Avrupa toplulukları içinde mi başladı? Ganj bölgesine yerleşmeyle mi oluştu? vb. soruların yanıtları bilinmemektedir. Bilinen, kast toplumunun yirminci yüzyıla dek gelebilen klasik biçiminin, İ.Ö. 500 dolaylarında belirginleşmeye başlamış oluşu.

Demir Çağı Monarşileri

Şimdi İ.Ö. 500 dolaylarına kadar olan gelişmelerden bildiklerimize bir göz atalım. İ.Ö. 900 dolaylarında, demir savaş ve üretim araçları, aristokrasi çağına son vermiştir. Demir Ganj bölgesinin sık ormanlarını tarıma açma olanağı yaratmıştır. Daha sonra buralarda pirinç tarımına geçilmesi, verimli pirinç ürününden toplumsal artı sağlama yollarını açmıştır. Gene pirinç tarımı, yerleşmeyi gerektirmesi yanı sıra yoğun emek istediğinden, yoğun nüfuslu yerleşme yerleri yaratmıştır. Buralarda profesyonel yöneticilerin ve askerlerin bulunduğu saraylar, saraylarda ise zanaatçılar türerler. Monarşinin gelişmesi üzerine, İ.Ö. 600 dolaylarında (demirin etkisiyle) kabaca eşitlikçi yapıları olan eski demokratik toplumlar (klan cumhuriyetleri) çöker ve kast düzenine sahip olan monarşiler belirirler.

Kast Düzeni ve Varna Öğretisi

Yirminci yüzyıla kadar gelebilen kast düzeninin dayandığı (İ.Ö. 500'lerde de pek farklı oldukları sanılmayan) ilkeler şunlardır :

1. Kast, üyeleri birlikte yemek yiyebilen ve aralarında evlenebilen, ama başkalarıyla bunları yapamayan bir topluluktur.

2. Bir kastın üyesi bir alt kastın üyesine (eliyle bile olsa) değerse kirlenmiş sayılır; törensel arınmadan geçmesi gerekir.

3. «Varna Öğretisi»ne göre ilk üçü Aryanlar'dan oluşan dört kast vardır. Bunlar :

a. Dua eden Brahmanlar (din adamları),
b. Savaşan Ksihatriyalar (askerler),
c. Çalışan Vaisyalar (çiftçiler, tacirler),
d. Kirli işleri gören Sudralar (düz işçiler) dir.

Bunlara ek olarak, bir de kast dışında bırakılan Paryalar (dokunulmayacaklar) ve köleler gruplarının beşinci kastı oluşturdukları söylenebilir. Gerçekteyse binlerce kast vardır. Hindistan'a her yeni gelen topluluk, daha önce var olan kastlarla ilişki kuramayacakları için, kendi aralarında ilişkilerini sürdürerek yeni bir kast oluşturmuştur.

Askerler kastından çıkan krallar, tanrı soyundan gelmiş kimseler sayılmakla birlikte, askerlerden üstün bir kast sayılan brahmanların denetimi altındaydılar. Brahmanlar ise, bu üstünlüklerini ekonomik üstünlüğe dönüştürmeyip tinsel üstünlüklerini pekiştirecek olan çetin ve yoksul bir yaşam biçimini seçmişlerdi.

Kast düzeninin Hint toplumu üzerindeki bir etkisi de, bir türlü büyük ve kararlı siyasal birliklerin kurulamaması yönünde olmuştur. Gerçekten, kendini, bir ülkenin, bir devletin üyesi olmaktan çok, bir kastın üyesi olarak gören insanlar, güçlü bir siyasal bağlılık duygusuna sahip olamayacakları gibi, kendilerinden birşeyler isteyen yöneticileri, askerleri ve memurları fırsat buldukça atlatılacak baş belaları olarak görmüşlerdir. Bu nedenle Hint devletleri dayanıksız olmuş; bu nedenle halkta politikaya karşı büyük bir ilgisizlik doğmuş; bu nedenle yöneticilerde savaş ve yönetim hakkında büyük bir bilgisizlik görülmüştür.

Bununla birlikte, kast düzeni, uygar toplum için gerekli farklılaşmış toplumsal yapıyı sağlayıp, kararlı bir biçimde sürdürmüş görünür. Görünüşte son derece adaletsiz olan kast gibi bir düzenin, nasıl adaletli bir düzen olarak gösterilebildiğini, Hindistan'ın dinsel ve siyasal düşünüşünü incelerken göreceğiz.

C. Çin'de Toplumsal ve Siyasal Gelişmeler

Uzakdoğu'nun tarımı Ortadoğu'dan öğrenmemişse bile (ki öğrenmiş olması çok olasıdır) uygarlığı Ortadoğu'dan öğrendiği kesin gibidir. Çin'de Sarı Irmak boyunca, buzul çağı rüzgârlarının sürüklediği tozların birikmesiyle işlenmesi kolay yumuşak lös toprakları oluşmuştu. Çin'in yenitaş çağı toplulukları ve uygar toplumları varlıklarını bu topraklara borçludurlar .

a. Yenitaş Çağı Toplulukları

Sarı Irmak boylarında, İ.Ö. 3000 dolaylarında, akdarı ve (ola sılıkla Ortadoğu'dan gelen) buğday ve arpa yetiştirilmeye başlanmıştı. Bunlara Güneydoğu Asya'dan getirilen pirinç de eklenince, İ.Ö. 3000-1500 yılları arasında daha çok pirinç ve kök bitkileri yetiştirilen bahçe tarımına dayanan kalabalık topluluklar doğdu. Ama bu tarım biçimi, kalabalık toplu çalışmaları gerektirmediğinden, söz konusu topluluklar kendiliklerinden uygarlığa geçememişlerdir.

b. Tunç Savaş Arabalıların Akını ve Şang Hanedanı

İ.Ö. 1400 dolaylarında Çin'in kalabalık köyleri üzerinde egemenlik kuran tunç savaş arabalı topluluklar görürüz. Geleneksel, efsanevi Çin tarihi, Çin'i ilkin tanrı kralların yönettiğini, onu Hsia, Şang, Çu ve Han hanedanlarının izlediğini söyler. Tanrı krallar yönetimi denen dönemin, atalara saygı beslenen göçebe topluluk

dönemi olması olası. Hsia hanedanı da nüfusları artmış olan, ama uygarlaşmış, kentleşmiş olmayan yenitaş çağının büyük köyleri dönemini karşılıyor olmalı. Çin'i İ.Ö. 1525-1028 yılları arasında yöneten Şang hanedanının ise, bu tunç savaş arabalı akıncılarca kurulduğunu biliyoruz. Bu hanedanla birlikte Çin uygarlığı da kurulmuştur .

İ.Ö.1400-1100 arası tarihlerden kalma Anyang kalıntıları Çin'in ilk kentinin kalıntılarıdır. Kalıntılar arasındaki at iskeletleri, savaş arabası parçaları ve tunç silahlar, bu kentin ve Çin uygarlığının kurucularının kimler olduklarını göstermektedir. McNeill'in görüşü, savaş arabalı fetihçilerin, Ortadoğu'dan hareketle, Orta Asya boyunca vahadan vahaya atlayarak, iki yüzyıl içinde Sarı Irmak'a ulaştıkları yolundadır. Bu fetihçiler, Çinli uyruklarının kültürünü benimsemiş, köylülerden aldıkları toplumsal artı ile saraylarında (tunç dökümcülüğünde çok hünerli) zanaatçılar ve din adamlarını besleyerek, bu kültürü uygar kültür düzeyine yükseltmiş görünürler. Gene de, kralın mezara, hizmetçileri, yardımcıları ile birlikte gömülmesi biçimindeki insan kurbanı gibi bazı ilkel geleneklerini sürdürmüşlerdir.

c. Çu Hanedanı ve Feodal İmparatorluk Düzeni

Kansu'dan yeni gelen bir fetihçi halk, İ.Ö. 1051'de Şang hanedanını yıkıp kendi hanedanını kurar. İ.Ö. 1051 - İ.Ö. 256 arasında Çin'i yöneten Çu hanedanı, insan kurbanını kaldırmış, ayrıca imparatorluğu zorla ele geçirişini mazur gösterecek (Çin Siyasal Düşünüşü başlığı altında ele alacağımız, imparator ile gök ilişkilerine ilişkin) bir kuram, bir öğreti geliştirmiştir.

Çu hanedanı zamanında imparatorluğun birliği sorunu, toprağı kira karşılığı işleyen yerel soyluların oğullarının imparatorluk sarayına alınıp orada yetiştirilmeleriyle çözülmek istenmiştir. Saray okulunda soylular, yönetici, savaşçı, din adamı ve yazıcı olarak yetiştiriliyorlardı. Ortadoğu uygarlıklarında her biri ayrı meslekten olan kimselerde bulunan bu beceriler, Çin'de aynı kimsede toplanıyordu. Ayrıca soylular, bir yandan başkentte imparatoru denetleyen siyasal kuramın inceliklerini öğreniyorlar, öte yandan lüks, kibar yaşamın tadını alarak kendilerine bu yaşamı sürdürecek malları sağlayacak imparatora ve imparatorluk düzenine bağlanmış oluyorlardı. Böylece, Çu hanedanının Son Çu'lar döneminde bürokrasi iyice gelişmiş oldu. Çünkü imparator bu soyluları kendine bağlı memurları olarak taşraya yolluyordu.

Gene de imparatorluğun birliği yerel yöneticilerin özerklik eğilimleriyle parçalandı. İ.Ö. 403-221 arası, «savaşan devletler» dönemi olarak bilinen kargaşa dönemidir. Bu döneme karşı tepki kendisini Konfüçyüsçü düşünüşün benimsenmesinde ve toplumun bu düşüncelere göre örgütlendirilmesinde gösterdi.

d. Han Hanedanı ve İmparatorluk Bürokrasisi

İ.Ö. 256 yılında kurulan Han hanedanı Çin'i geleneksel bürokratik yapısına kavuşturdu. Bu bürokrasiyi Çu bürokrasisinden ayırdeden özellik, devlet memurluklarına, yalnızca soylular arasından değil, halkın tüm kesimlerinin yetenekli çocuklarından sınavlarla seçilen kimselerin alınmasıydı. Buna uygun olarak da feodal toprak parçaları bu memurlara verilmeye başlandı. Böylece, imparatorluğun yerel soylu aileler karşısındaki durumu güçlendi. İmparatorluk yirminci yüzyıla dek ulaşabilecek bir kararlılık kazandı.

D. İbraniler'de Toplumsal Siyasal ve Dinsel Gelişmeler

Kuşkusuz, tüm toplumlarda toplumsal siyasal ve düşünsel-dinsel gelişmeler içiçedir. Ama İbraniler'de bu içiçelik öteki toplumlarda yaptığımız gibi, pedagojik amaçlarla bile kolay kolay ayrılamayacak derecededir. Bu nedenle birlikte incelemek zorunluğu vardır.

İbraniler incelemekte olduğumuz çağda daha bir uygarlık kurmuş olmamakla birlikte, düşünceleri Yunan sonrası uygarlıkların düşünüşünü derinden etkilediği için, toplumsal gelişmelerine bir göz atmanın yararı var demiştik.

a. Sami Toplulukları

İbraniler (Araplar gibi) göçebe Sami topluluklarından biriydiler ve dilleri de (Arapça gibi) bir Sami dili idi. Sami halkları, daha çok Mezopotamya ile Mısır uygarlıkları arasındaki çöl kıyılarında yaşayan göçebe çoban halklardı. Yaşam biçimleri, bazı küçük farklılıklarla Hint-Avrupa halklarınınkine benzerdi. Hint-Avrupa halkları ata, onlar eşeğe ve deveye binerlerdi. Hint-Avrupa halkları daha çok sığır, onlar koyun ve keçi beslerlerdi. Hint Avrupa halkları uygarlık bölgesine fetihle, Samiler daha çok sızma yoluyla giriyorlardı. Daha sonra kendilerine Yahudiler denilecek olan İbraniler bu halkların bir dalıydılar.

b. İbraniler'in Uygarlık ve Tektanrıcılık Serüvenleri

Kitabı Mukaddes'in «Eski Ahit» bölümünü oluşturan *Tevrat*, aynı zamanda İbrani toplumunun bir tarihidir. *Tevrat*'a göre, İbraniler'in atası olan İbrahim (Abram) ailesi ile birlikte Ur kentinden çıkarak Yakındoğu çöllerinde çobanlığa başlamıştı. Bilim adamları bu öykünün İ.Ö. 1900 dolaylarında geçen gerçek bir olayı yansıtıyor olabileceğini söylerler.

Çölde Göçebelik

Kitabı Mukaddes'de verilen öykü gerçekten doğru ise, (ki çoğu tarihçiler doğrudur diyorlar) İbraniler'in çöldeki yaşamlarına, saf bir göçebe ilkel topluluk olarak değil, işin başında uygar toplumu tanıyan, onun düşünceleriyle aşılanmış bir topluluk olarak başladıklarını söyleyebiliriz. İbraniler uygar toplumlar arasındaki göçebelik yaşamlarında da onlardan etkilenmişlerdir. Uygar toplumlarla alışveriş ilişkileri eşitlikçi ilkel kabile yapılarını etkilemiştir. Kabile mülkünün yöneticisi olan kabile başkanı, sürünün sahibi olma yolundaki bir patriarka (yönetici ataya) dönüşmüştür. Toplumsal yapıları uygar toplumların etkileriyle farklılaşma yoluna girmiştir.

Mısır Konukluğu

İbraniler'in İ.Ö. 1680 dolaylarında Mısır'a Hiksoslar'ın kanadı altında girdikleri sanılıyor. Hiksoslar zamanında göçebe yaşamlarını rahatça sürdürebilen İbraniler, Hiksoslar kovulduktan (1570'den) sonra, kendi uyruklarını bile angaryaya koşmaktan esirgemeyen Firavunun, kendilerini kerpiç dökme işinde çalıştırmasını «Mısır tutsaklığı» olarak adlandıracaklardır. İbraniler'in Mısır'daki yaşamlarını tutsaklıktan çok bir konukluk olarak nitelemek uygundur. Ve bu konukluk sırasında İbraniler üçüncü kez uygarlık aşısını almış oluyorlardı.

Mısır'dan «Çıkış»

Gerçekten Mısır'dan (İ.Ö. 1200 dolaylarında ve Mısır adı taşıyan Musa önderliğinde) çıktıktan sonra ya da çıkarıldıktan sonra, bu aşıların etkisiyle olacak (ara sıra da olsa et yedikleri Mısır günlerini özlemle anarak) artık yerleşmeye, uygarlaşmaya karar verdiklerini görüyoruz. Kıt tarım topraklarının güçlü yerel devletlerin elinde olduğu bir ortamda, bir parça toprak elde edebilmenin koşulu, başlarına buyruk kabilelelerin birleşerek bir kabi-

leler konfederasyonu oluşturmalarıdır .«İsrailoğulları'nın on iki sıptı» böyle oluşmuş görünüyor.

Konfederasyon Tanrısı Yehova ve Yerleşme İdeolojisi

İbrani konfederasyonu'nun (İsrailoğulları'nın) birliğini kabile tanrılığından konfederasyon tanrılığına yükseltilen savaş tanrısı Yehova temsil edecektir. Yehova'nın başarısı, öteki kabilelerin tanrılarını bastırarak (örneğin buzağıya tapınanları kardeşlerine, babalarına, oğullarına kılıçtan geçirterek) İsrailoğulları'nın tek tanrısı olarak kalmasına dayanır.

Yehova İsrailoğulları ile bir bağıt yapmıştır: «Sizi halklar arasında kendime has kavm, «seçkin halk» olarak seçtim, sözümden çıkmazsanız (bu konfederasyondan çıkmazsanız demektir) vaad ettiğim ülkeyi size eninde sonunda, ama mutlaka vereceğim.» Bu açıdan bakılırsa, *Tevrat*'ın, yerleşme, «uygarlaşma» ideolojisi çevresinde döndüğü söylenebilir.

Konfederasyon Tanrılığından En Güçlü Tanrılığa

İbraniler Yehova'nın söz verdiği Kenân ülkesine (Filistin'e) varınca, buraları ele geçirmenin hiç de kolay olmadığını görürler, Musa'ya «sen ve tanrın gidip savaşıp bu toprakları (alabilirseniz) alın» dediklerine göre, moral ve ideolojik çözülme başlamıştır. Buna karşı çare, ideolojinin dozunu artırmak, «Yehova ile bağıtınızı bozuyorsunuz, aklınızı başınıza toplayın, yoksa Yehova o toprakları sizin elinize vermez, hatta sizi Kenânlılar'ın eline (tutsak olarak) verir» demektir. Ayrıca Yehova'nın, Kenanlıların tanrıları olan Baal (tarım) tanrılarından çok daha güçlü olduğunu öne sürmek gerekir.

Peygamber - Kral Çatışması ve Krallığın Kuruluşu

Ne var ki ideolojinin dozunu artırmak tek başına yetmez; asıl yapılması gereken şey, bir kral komutasında düzenli ve iyi savaşan Kenânlılar'a karşı, onlara eşit bir askeri güç oluşturmaktır. Bunun için önce, hem yöneticiliği, hem komutanlığı, hem din adamlığını yürüten peygamberlerinden (Samuel'den) başlarına bir kral koymasını isterler (siyasetin dinden farklılaşması, siyasal farklılaşma). İkinci olarak Golyat'ta simgelenen demir silahlı ordulara eşit güçte bir ordu kurmaları gerekir. Bunları edindikten sonradır ki, bir de Kenânlılar'dan fazla olarak, farklı sınıflara bölünmemiş toplumsal yapılarının verdiği «kollektif eylem» gücü

sayesinde, Kenânlılar'ı yenerek vaad edilmiş toprakları ele geçirirler. Bu durumda Yehova'nın kendisini dünyanın en güçlü tanrısı olarak görmesine şaşmamalı. Ama Yehova hâlâ tektanrılık savında bulunmakta.

Hangi koşullarda tektanrıllık savında bulunduğunu görmeden önce, Peygamber Samuel ile İsrailoğulları'nın İbrani siyasal düşünüşünün bir yönünü aydınlatan tartışmalarını izleyelim : Peygamber Samuel yaşlandığında, İsrail yaşlıları toplanıp ona, «Şimdi bütün milletler gibi bize hükmetmesi için başımıza bir kral koy» derler. Rab (Yehova) bunun üzerine Samuel'e, «dediklerini yap, ama bilsinler ki reddettikleri sen değilsin, üzerlerinde krallık yapmayayım diye beni reddettiler» der. Sonra, kralın oğullarını alıp kendisine asker, ırgat, zanaatçı; kızlarını alıp hizmetçi yapacağını; en iyi tarlalarını ellerinden alıp kullarına (memurlarına) dağıtacağını; kendilerini angaryada çalıştıracağını; seçtikleri kral yüzünden bir gün feryad edeceklerini onlara söylemesini ister. Samuel bu sözleri aktarır; kavim başlarına bir kral koymasında ısrar eder. Samuel kavmin en uzun adamı olan Saul'u (İ.Ö. 1000'den az önceki bir tarihte olmalı) kral seçer. Krallığın haklarını ve görevlerini bir bir kitaba yazar. Sonra, Saul bir topluluğu savaşta yendiğinde, Yehova'nın (Samuel'in) «düşmanın tüm insanlarını ve hayvanlarını öldür» buyruğuna (askerler hayvanları yağmalamak isteyerek bu buyruğunu yerine getirmezler düşüncesiyle) uygulamayınca, Samuel-Saul (din adamı-kral) çatışması başlar.

Tevrat'daki (*Kitabı Mukaddes*, «Eski Ahit,» «I. Samuel», 8-15 deki) bu parça hem uygar toplumun ilkel toplumun bakış açısından değerlendirilmesi hem de tanrı-yönetici, din adamı-yönetici ilişkilerinin yansıtılması açısından, olağanüstü bir tarihsel ve düşünsel değer taşır. Yehova'nın tektanrıcılık, İbraniler'in uygarlık yolundaki serüvenlerinde onları bıraktığımız yere dönelim.

Yerleşme ve Uygarlaşmanın Yarattığı Sorunlar

Vaad edilen ülkeye yerleşme, toprağı paylaşma ,tarıma, ticarete başlamayla, kabaca eşitlikçi kabile yapısı çözülmeye, sınıf farklılıkları gelişmeye başlar. Göçebe savaşçı çöl tanrısı artık işlevini bitirmiştir. Yerleşik tarımcı, farklılaşmaya başlayan toplumun gereksinimlerine uygun düşmemektedir. Bu durumda özellikle yüksek sınıflar, (İ.Ö. 950 dolaylarında, altın kaplamalı tapınağı yaptıran, üç yüz karısı, yedi yüz cariyesi olan ünlü Hz. Süley-

man zamanında) Filistinliler'in tanrıları Baal'lere, Aşer'lere (tanrıça İştar'lara) tapınmaya başlarlar. Bunun üzerine aşağı sınıflar eski tanrıları Yehova'ya sarılırlar. Onların duygu ve düşüncelerini dile getiren peygamberler, Yehova'yı bırakışı, «Yehova'ya ihanet» ve «Baaller ile zina» olarak niteleyip (çoban peygamber Amos'un İ.Ö. 750 dolaylarında yaptığı gibi) toplumsal adaletsizliklerden yakınarak, Yehova'nın İsrailoğullarını amansız ve apansız bir biçimde cezalandıracağı kehanetinde bulunup, felaket tellallığına başlarlar.

Babil Sürgünleri

Felaket gelmekte gecikmez. Süleyman'ın ölümünden (İ.Ö. 922'den) sonra İbrani krallığı biri İsrail Krallığı ötekisi Yuda Krallığı (ya da Yahuda Krallığı okunur; sonradan çıkan, Yahudalı anlamındaki «Yahudi» sözcüğü buradan gelir) olmak üzere ikiye bölünür. Asurlular (İ.Ö. 722'de) İsrail Krallığı'nı yıkıp ileri gelen ailelerini Babil'e götürürler. Bu aileler kimliklerini yitirip Babil halkı ile karışırlar.) Yeni Babil İmparatorluğu'nun Mısır ile çatışmasında arada kalan Yuda Krallığı Mısır'dan yana olunca, bu kez Babilliler (İ.Ö. 587'de) Yuda krallığını yıkıp ileri gelen ailelerini Babil'e sürerler. Ancak Babil sürgünü, olanlar için, dedikleri gibi «Babil tutsaklığı» değil, «uygarlık okulunda eğitim yılları» olur. İbraniler (Yahudiler), uygarlığın tüm kültürel kalıtının biriktiği bir kentte, uygarlığa dördüncü kez aşılanmaktadırlar.

En Güçlü Tanrılıktan Tektanrılığa

Baaller'e tapınırsanız sizi düşmanlarınızın eline veririm demiş olan Yehova, bir bakıma bir kez daha yapacağım dediğini yapmıştır. Bir bakıma ise, bir halkın ötekini yendiğinde, onun tanrısının da yendiği halkın tanrısını yendiğinin düşünüldüğü bir dönemde, bazı kimselere yenik düşmüş görünecektir. Bu yenilgiyi onarmanın ideolojik yolu, onu, dünyanın en güçlü tanrılığından tektanrılığına yükseltmektir. Böylece Yehova yenilmiş olmaktan kurtulacaktır. Çünkü yalnız yenilenin değil artık yenenin de tanrısıdır. Bir halkının eliyle, kendini terk eden «seçilmiş kavmi» olan öteki halkını biraz tokatlamıştır o kadar.

Baştanrıcılıktan Tektanrıcılığa

Tek tanrıcılığa varan olayların bir boyutu, gördüğümüz gibi, İbrani topluluğunda oluşmuştur. Öteki boyutu ise, Marduk ile Ba-

bil, Amon-Ra ile Mısır imparatorluklarında çoktanrıcılıktan baştanrıcılığa geçilmesiyle oluşmaya başlamıştı. Bu yolda İran'da Zoroastercilik, tanrıların sayısını ikiye kadar indirebilmişti. Mısır'da Firavun İkhanaton, Atonculuk ile, sonunda geri tepen bir tektanrıcılık girişiminde bile bulunmuştu. Ancak eski uygarlık merkezlerinde, çeşitli tanrıların tapınaklarında yaşayan din adamlarının, tektanrıcılık yolundaki düşünsel gelişmeyi, kendi ekmek kapıları olan tapınakların kapılarını kapatacak noktaya dek götürmeleri beklenemez. Uygarlık okulunda tektanrıcılığa gidiş yönündeki düşünceleri özümleyen Yahudiler için böyle bir engel olmadığı gibi, bu yolda (yukarıda anlatılan) bir iti vardı. Dolayısıyla konfederasyonun tek tanrısını evrenin tek tanrısı yapmak onlar için güç olmadı.

İsrail krallığı soylularının Babil sürgününden sonra, *Tevrat*'ın kitapları derlenmeye başlanmıştı. İsrail soylularından farklı olarak Yuda soyluları, Babil'e kitaplı gittiler ve orada (hiç değilse bir bölümü) pazar toplantılarında onları okuyarak kimliklerini korudu. *Tevrat*'ın Babil dönüşü eklenen kitaplarında, artık Yehova'nın açıkça «var olan tek tanrı benim» dediği görüldü.

Tektanrıcı düşünüş böylece Yahudiler tarafından geliştirildikten sonra, kozmopolit imparatorluklar dönemi olaylarını daha akla yakın olarak açıklayan bu dünya görüşünün yayılması ve sonunda Roma imparatorluğunca devlet dini olarak benimsenmesi güç olmadı.

6. YUNAN'IN ÇAĞDAŞI UYGARLIKLARDA DİNSEL VE SİYASAL DÜŞÜNÜŞ

Yunan öncesi uygarlıklarda olduğu gibi, Yunan'ın çağdaşı olan uygarlıklarda da, dinsel düşünüş ile siyasal düşünüş içiçedir. Dolayısıyla siyasal düşünüş pek gelişmemiştir; hele bireysel siyasal düşünürler enderdir.

A. İran'da Dinsel ve Siyasal Düşünüş

Medler'in ve Persler'in ilkin, öteki Hint-Avrupa halkları gibi güneş, fırtına vb. kişileştirilmiş doğa güçlerine tapındıkları anlaşılıyor. Buna uygun olarak, öteki Hin-Avrupa halkları gibi budünyacı bir dünya görüşüne sahip oldukları söylenebilir.

a. Hint-Avrupa ve Ortadoğu İnançlarının Karışması

Medler ve Persler, Ortadoğu uygarlıklarıyla ilişkiye geçince, onların dinsel inançlarından etkilenmişlerdir. Bunun sonucunda,

budünyacı Hint-Avrupa değerlerinin karmaşık dinsel sistemler içinde sunulduğunu görürüz. Medler'in yönetimi sırasında, Magi denen din adamlarının yönetimi etkileyecek ölçüde ağırlıkları olduğunu biliyoruz. Bunların temsil ettiği dine «mecusilik» (Magicilik) deniyordu. Herodotos'un *Tarih*'inden Darius'un yönetiminden önce, bir maginin benzediği bir Pers prensinin yerine geçerek tahtı ele geçirdiğini, durum anlaşılınca onun ve ülkedeki birçok maginin kılıçtan geçirildiğini okuyoruz. Bu öykü doğru değilse, din adamı-kral çatışmasını dile getirmek için uydurulmuş olmalı.

b. Zoroastercilik

Sonra, (İ.Ö. 6. yüzyılda) Zaratustra adında bir düşünür ya da bir peygamber ortaya çıkıyor. Türkçe'de Zerdüşt denen, ama bilim dünyasında adının Latince biçimi ile, Zoroaster olarak tanınan (bu nedenle bu ad ile anacağımız) bu kişi, bazı yazarlara göre tüm eski halk inançlarını yadsıyarak, bazılarına göre ise Magiciliği köklü bir reformdan geçirerek Zoroasterciliği ortaya atmıştır. Zoroastercilik nasıl bir din idi?

Zoroastercilik Soyluların ve Kralların Diniydi

Tek bir düşünür tarafından ortaya atılan Zoroastercilik inancının, halk arasında değilse bile, Pers soylulukları arasında ve Pers sarayında benimsendiğini görüyoruz. Örneğin Darius'un Behistan Dağı'na (İ.Ö. 486 dolaylarında) oydurduğu söylevinde, bu dinin ilkelerine rastlanır. Nakşi Rüstem yazıtında ise, Darius, «Ahura Mazda yeryüzü düzeninin bozulduğunu görünce onu bana verdi; ben de yeryüzüne düzen verdim» demektedir. Buna göre, Pers kralları, Ortadoğu düşüncesine uygun biçimde tanrının temsilcisi ve ajanı olarak görünürler. Ayrıca Pers kabartmalarında bu dinin iyilik tanrısı olan Ahura Mazda'yı Pers Büyük Kralı'nın başı üzerinde, kanatlı bir güneş kursu biçiminde gösterilmiş olarak, her zaman kralı korurken görüyoruz. Buradan, Zoroasterciliğin bir devlet, hatta bir krallık hanedanı dini olabileceği çıkarılmak tadır. Dolayısıyla bir imparatorluk dini sayılabilir. Bu imparatorluk dini hangi inanca dayanıyordu?

Zoroastercilik İyilik Kötülük Güçlerinin Evrensel Savaşı İnancına Dayanıyordu

Zoroasterciliğe göre, ulu, cisimsiz bir iyilik tanrısı olan Ahura Mazda, kötülük tanrısı (ya da kötülük güçlerinin temsilcisi)

olan Ahriman ile evrensel (her yerde ve her zaman süren) bir kavgaya tutuşmuştur. Bu kavga, Ahura Mazda'nın kozmik bir ergimiş metal seli göndererek evreni kötülerden ve kötülüklerden arındıracağı son hesaplaşma gününde Ahriman'ı yenmesiyle sona erecektir. Ama o zamana kadar, her insanın görevi, Ahura Mazda'nın iyilik güçlerinin yanında yer almak ve kötülük güçlerine karşı savaşmaktır. İnsan böyle davranırsa, bu dünyada gönence, ötedünyada ölümsüzlüğe kavuşacaktır.

Zoroastercilik Budünyacı Değerleri Savunuyordu

Ahriman'ın buyruğunda olan, kendileriyle savaşılması gereken kötülük güçlerinden bir bölümünün, soğuk, hastalık, yoksulluk, yabanıl hayvanlar, ürünü yakma gibi şeyler oluşu, bu dinin «budünyacı» niteliğini açıklar. Öteki bölümünün, insanı günâha sokan tutkular, gurur ve zorbalık, doğal olmayan cinsel düşkünlükler, kan dökme olması ise, Zoroasterciliğin insanları doğru davranışlara yöneltmek isteyen etik (ahlâksal) yönünü göstermektedir. Bunların dışındaki kötülük güçleri, yaradandan kuşkulanmak, putlara, hayaletlere tapmak, sihir yapmak gibi yer dinde bulunan yasakları temsil eder. Zoroastercilikte bu dünyayı hor görüp ötedünyayı yüceltme gibi bir ötedünyacılık işlenmemiştir ve ötedünya kavramı ölümsüzlük vaadi noktasında bırakılmıştır.

Çalışmayı, kötülük güçlerine karşı en etkili savaş biçimi gören, tarlayı ekenin dua eden kadar saygıdeğer olduğunu söyleyen, kanlı kurbanları kesinlikle yasaklayan, oruç tutmayı insanın kendisine işkence etmesi sayarak hoş görmeyen, asetizmi (insanın kendini çilelere sokarak benliğini öldürüp tanrıya kavuşma girişimlerini, çileciliği insanı başkasının sırtından geçinen bir asalak yaptığı için günâh sayan Zoroasterciliğin, üretime katkı yapmaktan uzaklaşıp asalaklaşan Ortadoğu din adamlarının geliştirdikleri inançlara karşı bir çalışma ahlâkı getirmeye çalıştığı anlaşılıyor. Zoroastercilik insanlar arası sevgiyi başlıca ahlâk değeri olarak sunuyordu. Bu yolda, Zoroasterci düşünceleri yansıtan *Dadistan-ı Dinik*'te şunlar söylenmektedir.

«Bir kimse herkesin dostu olmalı, bu insanın doğasıdır; aynı zamanda dostlarının iyi yaşamasını sağlamalı, bu insanın aklının gereğidir; aynı zamanda onları kendisini düşündüğü gibi düşünmeli, bu insanın dinidir; ve öteki insanlar eliyle kedine mutluluk sağlamalıdır; bu insanın öz ruhunun gereğidir.»

Zoroastercilikteki İyi Yönetimle İlgili Düşünceler Eşitsizlikçiydi

Haksız kazanılan zenginliği aşağılamakla birlikte, haklı yollarla zenginlik edinmeyi öven Zoroasterci inançta, yukarıda gördüğümüz yüksek felsefi ve etik ilkeler yanı sıra, iyi yönetime ilişkin düşünceler de vardı. Bunlardan birinde iyi yönetimin, bölgenin zenginliğini sürdüren, yoksulları sıkıntıdan kurtaran, yasaları, görenekleri saptırmadan uygulayan ve uygun yasalar koyan bir yönetim olacağı söylenmektedir. Diğerinde, «İyi krallar yönetimi alsınlar kötü monarkların bizi yönetmelerine izin verme» denmekte. Bir başkasında, «İnsan kendinden aşağısını eşiti görmeli, eşitini üstünü görmeli, kendinden üstün olanı şef, şefi yönetici [gibi] görmeli. Yöneticilerin yanında insan boyuneğici olmalı ve doğru konuşmalı» denilerek, eşitsizlikçi bir toplum düzeninde bencilliğin saptırabileceği bakış açısını düzelten bir gözlük sunularak, davranışlar düzene uygun olan doğru çizgiye oturtulmak isteniyor gibidir.

Zoroastercilik Kitlelere Yayılamadı

Zoroaster, düşüncelerinin saptırılarak yayılmaması için, onların tek bir sözcük değiştirilmeden kopya edilmesini ve herkesin onları yorumlamaya kalkmaması için az sayıda kopya edilmesini buyurmuştu. Bunun sonucu, düşüncelerinin hiç yayılamaması yanı sıra, az sayıdaki kopyaların da yitmesiyle, kendi sözleriyle doğrudan çağımıza geçememesi olmuştur. Yukarıda aktarılan düşünceler, Zoroaster'den değil, Zoroasterci düşünce ile yazılmış yapıtlardan derlenmiştir. Dolayısıyla, sistemci ve soyut bir düşünür olan Zoroaster'in siyasal düşüncelerinin çok daha ileri düzeyde olacağını umabiliriz. Zoroasterci dünya görüşünün budünyacı niteliği, bazı Batılı düşünürler, «Persler Yunanlılar'ı yenselerdi, bugün Avrupa'nın dini Zoroastercilik olabilirdi» diyebilecekleri kadar Batı düşüncesine yakın görünür. Batı yaşamına uygun görülen bu düşünüş çağına da uygun muydu?

Zoroastercilik Kozmopolit Ortadoğu Dünyasına Uygun Bir İdeolojiydi

Zoroastercilik, Persler'in imparatorluk kurma girişimlerinde, kozmopolit Ortadoğu dünyasını tanımalarında, onu açıklamalarında ve düzene koymalarında bir ideoloji hizmeti görmüş olmalı. Ancak daha sonra, halkça benimsenmeyen bu din, Persler, hatta

(İ.Ö.450'den sonra) Pers soyluları arasında bile bırakılmış bulunuyor. Çağının dünyasına uygun bir düşünce olmasına karşılık tutunamaması, öteki inançların daha önce alanı tutmuş olmasına ve bu inançlardan oldukça ayrılan Zoroasterciliğin halkın benimseyebileceğinden öte yeni inançlar sunmuş olmasına verilebilir.

Zoroastercilik Sonraki Dinleri ve Tektanrıcılığı Etkiledi

Zamanında tutunamamış ve yaygınlaşamamış bir inanç olmakla birlikte Zoroastercilik, kendinden sonraki dinleri ve düşünceleri etkileyecek kadar güçlü bir düşünce idi. Gerçekten Zoroasterci düşüncelerin İran'da ve Ortadoğu'da Manescilik (Manişeizm), Mazdekçilik, Mitracılık gibi dinleri ve mezhepleri etkilediğini ve örneğin melekler (iyilik güçleri), şeytan (Ahriman) ve kıyamet (Ahriman ile son hesaplaşma günü) kavramlarının tektanrılı dinlere Zoroastercilikten geçtiğini biliyoruz. Dahası, Zoroasterci inancın (iyilik ve kötülük tanrılarıyla) çift tanrıcılığın, yeryüzündeki kötülüğü herhangi bir tek tanrılı dinden daha akla yakın olarak açıklayıcı olduğu söyleniyor. Bu nedenle olacak tektanrıcı dinler, Zoroastercilikten yararlanarak «şeytan» kavramını geliştirme yoluna gitmişlerdir .

c. Pers Yasallık Mitosu

Dayanmış olduğu Zoroasterci dünya görüşü dışında, İran siyasal düşünüşünün ayrıntıları hakkında pek fazla bilgimiz yok. Bildiklerimiz arasında ilginç bir örnek olarak, siyasal iktidarı Medler'den Persler'e geçiren Kyrus'un «yasallık mitosu»ndan söz edilebilir.

Herodotos'a göre, krallık Medler'de iken, Med kralı Astyages, kızı Mandene'nin gördüğü garip bir düşü yorumlatır (düşü merak eden *Herodot Tarihi,* I. Kitap, 107 vd.'ye baksın). Anlaşılan düş, torununun kralığı Astyages'in elinden alacağı biçimde yorumlanır. Böyle bir şeyi önlemek için (oysa yazgıyı önleyebilir mi hiç) kızını bir Med ile değil bir Pers (Kambyses) ile evlendirir. Bu kez kendi düşünde kızının dölyatağından süren bir asmanın tüm Asya'yı kapladığını görür. Geleceğini güvene almak için kızını yanına getirtir. Doğurunca da bebeği öldürmesi için güvendiği bir adamına, o kişi de güvendiği çobanına verir. Çobanın karısı, ölen çocuğu yerine bebeği benimser. Ölen çocuğu da öldürdük diye gösterirler. Bebek büyüyünce köyün çocukları oyunlarında onu

kralları seçerler. Bu çocuk Kyrus'dur. Büyüyünce Persler'i ayaklandırarak Astyages'i devirip iktidara geçer. Persler'i de iktidara geçirmiş olur .Öyküde, ana soy çizgili bir topluluktan ataerkil bir topluluğa geçmenin yarattığı sorunları yansıtması yanı sıra, hem iktidarı zor ile ele geçiren Kyrus için hem de Pers hanedanı için karizmatik bir yasallık temeli yaratma çabası görülmektedir.

B. Hindistan'da Dinsel ve Siyasal Düşünüş

Dinsel düşünüş ile siyasal düşünüşün içiçeliği, İbraniler'den sonra belki en yoğun biçimde Hindistan düşünüşünde görülür. Bu içiçeliğin İbraniler'de olduğu gibi Hintliler'de de siyasal düşünüşün gelişmesini büyük ölçüde engellediğini söyleyebiliriz. Ama genel olarak düşünüşün, daha doğrusu farklılaşmış uygar toplumu açıklayıp sürdürmeye çalışan ideolojik dinsel düşünüşün, Hindistan'da, tektanrıcılıkta bile erişilememiş bir yetkinlik düzeyine ulaştırıldığı söylenebilir. Gerçekten pek az kuram, sınıflı uygar toplumu Hint düşünüşü kadar başarıyla açıklayabilir.

a. Budünyacı Hint-Avrupa İnançları

Aryanlar da Hindistan'a Hint-Avrupa tanrılarıyla ve budünyacı bir din ile gelmişlerdi. Örneğin (Yunan Zeus'unun Aryan karşıtı) İndra büyük savaş önderleri, kentler yıkan, en güçlü tanrıları olan fırtına tanrısıydı. Savaş arabasıyla ve davranışlarıyla Aryan soylularını simgeliyordu .Aryanlar ayrıca, yer, gök hava, su gibi öteki tanrılaştırılmış doğa güçlerine tapıyorlardı.

Aryan topluluklar içinde daha göçebelik döneminde iken ortaya çıkmış olan din adamları, düzenledikleri kurban törenlerinde, bu tanrılardan savaşta başarı, yaşamda uzun ömür, sağlık ve bol bol erkek çocukları istiyorlardı. Yani tümüyle budünyacı bir inancın sürdürücüleriydiler. Aryanlar yerleşip, yerliler üzerine egemen sınıf olarak kurulunca, kast toplumu oluşmaya başlayınca, herkes için savaşta başarı, yaşamda zenginlik isteyecek budünyacı bir din, böyle bir toplumun gereksinimlerine uymaz oldu. Aşağı sınıflar için de bu değerleri savunmak, aynı şeyleri istemek eşitsizlikçi düzene uygun düşmeyecekti.

b. Brahmacılık

Aryan topluluklarda kurban törenlerini yöneten, şamanları andıran inanç uzmanları, Hindistan'a yerleşmeden sonra, en üst kastı oluşturan bir din adamları sınıfına dönüşmüş ve eski Ar-

yan inançlarıyla egemen oldukları toplumun inançlarını birleştirerek, yeni bir inanç geliştirmiş; kast düzenini açıklayan ve haklı gösteren öğretiler öne sürmüşlerdir. Bu kimseler brahmanlar, yarattıkları din Brahmacılık idi.

Kast Düzeni ve Varna Öğretisi

Aryan din adamları olan brahmanlar, kendilerinin en üst tabakayı oluşturdukları kast düzeninin nedenini açıklamak gereğini duyarak «Varna öğretisi»ni geliştirdiler. Bu öğretiye göre, tüm evren Brahma denilen bir tanrı idi. Brahma kafasından brahmanları (din adamlarını) yaratmıştı; ya da din adamları tanrı Brahma'nın kafasını oluşturuyorlardı. Bu nedenle onların görevi düşünmek ve dua etmekti. Ksihatriyalar (askerler) tanrının kollarını oluşturuyorlardı; görevleri savaşmak ve toplumu yönetmekti. Bunun gibi öteki kastlar da Brahma'nın o ya da bu organını oluşturup, ona uygun işler üstlenmiş oluyorlardı.

Böyle bir öğretide, din adamlarının, içinden yöneticilerin, kralların çıktığı askerler kastının da üstüne konması, onun, din adamlarının dünya görüşünü yansıtan ideolojik bir düşünüş olduğunu sergilemektedir.

Reenkarnasyon Öğretisi ve Toplumsal Adalet Kavramı

Brahmanlar kast düzeninin nedenini tanrıya dayandırarak açıkladıktan sonra, sıra, pek adaletli görünmeyen bu düzenin yalnız tanrısal değil aynı zamanda adaletli olduğunu göstermeye ve herkesin içinde bulunduğu kasta razı olmasını sağlamaya geliyordu. Bunun için de Varna öğretisini tamamlayan «reenkarnasyon öğretisi»ni geliştirdiler. Reenkarnasyon, ruhun ölümden sonra yeni bedenlere girerek birçok kereler yeryüzüne gelmesi, «ruhgücü» demektir. Bu öğretiye göre, herkesin içinde bulunduğu kast, ruhunun daha önceki bedenlerinde yaşadığı yaşamın, verdiği sınavın karşılığı olarak verilmiştir. Kişinin ruhu, içinde bulunduğu bedende iyi bir sınav verirse, bu demektir ki bedeninin ait olduğu kastın kurallarına uygun yaşarsa, kendini üst kasttakilere göre aşağı alt kasttakilere göre üstün görür ve bununla ilgili kurallara uygun davranırsa, öldükten sonra bir dahaki dünyaya gelişinde tanrı onu bir üst kasttan doğacak bedene sokarak yollayabilir. Yok eğer kastında iyi bir sınav veremez, aşağı kasttaki kimselerle yasaklanmış olan ilişkileri kurar, ya da yukarı kasttakilerinin işlerini yapmaya kalkarsa, tanrı onu, işlediği suçun derecesine göre, daha alt

kastta doğacak bedenlere, hayvanların bedenlerine, hatta, davranışları onu hakettirmişse, bir pislik böceğinin bedenine sokarak yollayabilir. Ondan sonra çabalasın dursun yeniden insan bedenine ve yukarı kastlardan insanların bedenine girebilmek için.

Kastının davranışlarını gösteren bir insanın ruhu, her yeniden dünyaya gelişinde kast basamaklarında birer birer yüksele yüksele, brahmanlar kastına çıkar; ondan, artık bedene hapsolma, sınavı verme zorunda kalmamak üzere, geldiği tanrısal, yüce ruha katılıp onunla birleşerek, sonsuz mutluluğa ulaşabilir.

Böyle bir öğretinin, en aşağı kasttan olan insanların bile kastlarını kabullenmelerine yol açacağı gibi; bir dahaki gelişlerinde daha aşağı kastlara düşmemek için kastlarının kurallarına uymalarına ve daha yüksek bir kasta çıkma umuduyla yaşama isteklilikleri yitirmeden yaşamalarına yardımcı olacağı ortada.

Sınıflı toplumun dünya görüşü olarak, Varna ve reenkarnasyon öğretilerini içeren brahmacılığın, ötedünya kavramını geliştirmiş olan tektanrıcı dinlerden, hiç değilse bazı bakımlardan çok daha incelikli bir ideoloji olduğu söylenebilir.

Brahmacı düşünüş, salt dinsel bir düşünüş gibi görünmesine karşın kişinin içinde bulunduğu kastı onun siyasal konumunu da saptayacağı için, siyasal düşünüş öğelerini de içerir. Gerçekten, alt kastların insanları yönetilen durumundadırlar. Yöneticiler ancak ksihatriyalar (askerler) kastından çıkabilirler. Buna karşılık brahmanlar, çoğu durumda yöneticilerin danışmanlığını yapan, yöneticileri yönlendirip denetlemeye çalışan konumdadırlar. Varna ve reenkarnasyon öğretileriyle brahmacılık, böyle bir düzeni haklı gösterip sürdürme çabasındadır.

Hem Maddeci Hem Ruhçu Bir İnanç Düzeni

Aryan din adamları, kast toplumunun gereksinimleri için, Aryan toplulukların göçebelik ve yağmacılık dönemlerinin eski budünyacı halklarının dinsel inançları yanı sıra, anlaşılan yerli tarımcı halkların dinsel inançlarından da yararlanarak, ötedünyacı denmese de spiritualist, ruhçu bir dünya görüşü de geliştirmişlerdir. Böyle iki yönlü din, toplumun aşağı yukarı tüm kastlarına seslenmeyi amaçlıyordu.

Ancak, bunca ustalıkla geliştirilmiş olmasına karşın, daha çok üst kastların düşünce ve duygularını dile getirip onlara seslenmekten kurtulamamıştı. Aşağı kastların insanları, tüm kastların değil

yalnızca kendilerinin, ama tüm duygusal ve düşünsel gereksinimlerine daha iyi seslenebilen bir inancın arkasından gitmeye hazırdırlar.

Din Adamlarının Tanrıların Önüne Geçişleri

Vedalar, brahmanların tören elkitaplarıydı. Eski bir Sanskritçe ile yazılmış olup, bu dil ölü dil durumuna düşünce, brahmanlarca bile anlaşılmaz oldular. Bunun üzerine brahmanlar, onu günlük dile çevirmek yerine, hiç bir hecesini atlamadan ve vurgularına titizlikle uyularak ezberlemek yoluyla kuşaktan kuşağa geçirmeyi yeğlediler. Bu parçaların okunuşundaki küçük bir yanlış bile töreni geçersiz kılıyordu. (Böylece mesleklerini güçleştirmiş, önemini artırmış ve meslekten olmayanların yapamayacakları bir iş durumuna getirmişlerdi.)

Brahmanlar, hatasız bir tören yönettikleri zaman, tanrılardan istediklerini mutlaka koparacakları yolunda kendilerine büyük bir güven duymaya başladılar. Öyle ki tanrılar ikinci plana düştü, din adamları ön plana çıktı. Brahmanların bu tutumları, bardağı taşıran son damlayı oluşturarak, rakip inançların doğmasına ve gelişmesine yol açtı.

c. Upanishadlar ve Dünyadan Kaçış

Brahmanların kendilerini tanrıların da önüne geçirecek dereceye varan bu üstünlük savları, asker ve yönetici üst tabakaları korkutmuş, tanrılarına bağlı alt tabakaları ise inciltmişti. Ayrıca reenkarnasyon öğretisi, alt tabakaları yeterince doyurmamıştı. Bunun üzerine *Upanishadlar* adı altında toplanan metinlerle yeni bir inanç türedi. *Upanishadlar*'da brahmacılıktan daha tinsel bir dünya görüşü savunuluyordu ve din adamları (brahmanlar) insan-tanrı ilişkisinde aracı olmaktan uzaklaştırılıyorlardı.

Bu inanca göre, kutsal kişinin amacı zenginlik, sağlık, uzun ömür, yani bu dünya yaşamı olmamalıydı; tersine, yeniden doğuşlar çemberinden, yani bu dünya yaşamından kurtulmak olmalıydı. Bu yolda başarıya ulaşmak için, insan din adamlarına değil kendisine başvurmalı, kendisini denetlemesini öğrenmeliydi. İnsan, bedenini dünya nimetlerinden yoksun ederek, çile çekerek (çilecilik, fakirlik, yogilik) kendisini denetlemesini öğrenebilirse, bedeninin isteklerini duymayabilir, günlük tasalardan uzaklaşabilir ve görünümlerin arkasındaki gerçeğin gizlemli görüntüsüne ulaşabilirdi

(mistisizm = gizemcilik). Buna ulaşınca da, bireysel ruhu evrensel ruh ile buluşur, onun içinde eriyerek sonsuz mutluluğa ulaşır ve yeniden doğuşlar çemberinden kurtulmuş olurdu.

d. Hinduizm = brahmacı yol + Upanishadcı yol

Upanishadlar, aşağı kastların yoksulluklar karşısında onların bu dünyaya küsme, bu dünyadan kaçma eğilimlerini dile getiriyorlardı. Toplumsal, sınıfsal kurtuluş ardında koşan direnişçi, etkin bir ideoloji değil, yenik tabakanın bireysel kurtuluş ardında koşan insanlarının edilgin ideolojisiydiler. Ancak *Upanishadlar*'da istenen, toplumdan, aileden kopup, orman içlerinde çile çekme, aşağı kastların sıradan üyelerinin başarabilecekleri bir iş değildi. Bu nedenle olacak, yaygın bir inanç biçimine gelemedi. Öte yandan brahmanlar, bu inançla uğraşmanın da bir yolunu buldular. Brahmacı yolun kişinin gençliğinde, Upanishadçı yolun bedenin gücünü yitirdiği yaşlılığında izlenecek doğru yol olduğunu söyleyerek, Hinduizm inancını kurup, Upanishadcı düşünüşü içlerine alarak fethetmiş oldular.

e. Budizm ve Orta Yol

Hint toplumunda daha çok yukarı kastların dünya görüşü ile daha çok aşağı kastların dünya görüşünü dile getiren iki inanç sistemi (Brahmacılık ve Upanishadcılık yolları) ortaya atılmıştı. Birbirlerine zıt iki yolun bulunduğu yerde çoğu zaman bir üçüncüsü «orta yol» ortaya atılır. Kaldı ki Hindistan'da bu yolun yolcuları, orta kastlar da hazırdır.

Prens Gautama (İ.Ö. 500 dolaylarında) zengin bir kralın oğlu olarak doğar. Sarayın duvarları içinde el bebek gül bebek büyütülür. Gençliğinde sarayın duvarları dışındaki yaşamı görünce, Hint halkının yoksulluğu ve çektiği acılar onu sarsar. Hele halkın yaşamını saraydaki yaşamla karşılaştırınca, yaşamın maddi yönlerinden, maddi isteklerden iğrenmeye başlar. Karısını, çocuğunu, sarayı bırakıp yollara düşer; ormanlara gider, Upanishadcı çilecilere katılır. Bedeninin maddi isteklerini susturmak için kendine acı çektirir.

Bir gün aç susuz yollarda yürürken düşüp bayılır. Ayılınca yalnız fizik olarak değil, düşünsel olarak da ayılmış, «aydınlanmış»tır. Bedeninin istekleri düşüncelerini doldurmasın derken, onları bastırmak için uğraşmaktan başka bir şey yapamadığını, tanrıyı düşüneceğim diye çabalarken açlıktan bayılıp hiç bir şey dü-

şünmez duruma düştüğünü anlar. Bunu anlayınca da kendini aydınlanmış (Buda) sayar.

Maddi şeylerden uzaklaşıp tinsel değerlere yönelmenin yolunun, gereksinmeleri tanımamak, onları bastırmak değil, onları oburlaştırmadan doyurarak (hafif bir perhizle) susturmak olduğunu düşünerek, bulduğu yeni «doğru yol»u (orta yolu) insanlara öğütlemek üzere yeniden yollara düşer. Bireysel duyguların ve maddi isteklerin hafif bir perhizle susturularak ruhun yeniden doğuşlar çemberinden kurtarılabilip evrensel ruh içinde eriyerek «nirvana»ya (sonsuz mutluluğa) ulaşılabileceğini anlatmaya ve yaşamıyla da bu «doğru yol»a örnek olmaya başlar.

Çevresindeki öğrencileriyle, zamanını, sessiz derin düşünüş (tefekkür), tartışma ve dinlenme dilimlerine bölerek kullanır. Buda'nın (İ.Ö. 483'de) ölümünden sonra öğrencileri, kendilerine yapılan bağışlarla, eskisi gibi ormanlarda, ağaç diplerinde değil, Budist manastırlarda yaşamaya başlarlar. Bu gelişmeye karşın gene de Budizm umut verecek bir yaygınlaşma eğilimi gösteremez; ta ki Asoka onu benimseyene kadar.

Kral Asoka gençliğinde amansız savaşlar yaptıktan sonra, Budist düşünceleri tanıdığı yaşlılığında (İ.Ö. 264'de) gençliğinde çok yanlış şeyler yaptığının bilincine varır. Budizmi benimser ve onu Hindistan'da yaymaya girişir. Çabalarını savaşlara değil, hastahaneler açmaya, eğitimi geliştirmeye, halkın dertleriyle ilgilenmeye, ülkeyi kalkındırmaya yöneltir.

Ama onun ölümünden sonra Budizm, örgütlü brahmanlar karşısında tutunamaz. Hindistan'ın kitleleri arasında Budizm değil, brahmanların Upanishadcı yolu da içererek yeniden örgütleyip sundukları brahmacılığın yeni biçimi olan Hinduizm yayılır; Budizm Hindistan'dan kovulur. Böyle rakiplerinin bulunmadığı Çin'de, Kore'de, Japonya'da ve Güneydoğu Asya ülkelerinde yayılır.

Fransızlar Vietnam'dan çekilmeden önce halkın üçte birini, öteki üçte ikisinin sadakalarıyla yaşayan Budist rahipler oluşturuyordu. Ama Fransız sömürgeciliğine karşı edilgin (!) bir direnişle, üzerlerine benzin döküp kendilerini yakarak Vietnam'da olup bitenler hakkında dünya kamuoyunu aydınlatanlar da gene bu Budist rahiplerdi. Çünkü Budizmin temel ahlâk ilkesi, insan-

dan, kendisini başka insanlar için feda edebilmesini istiyordu. Buda'nın orta yolunun on buyruğu ise şunlardı :

1. Hiç bir canlıyı öldürmeyeceksin.
2. Verilmeyeni almayacaksın.
3. Tensel isteklere kapılıp yanlış işler yapmayacaksın.
4. İçki içmeyeceksin.
5. Yalan söylemeyeceksin.
6. Altın, gümüş kabul etmeyeceksin.
7. Lüks yataklardan sakınacaksın.
8. Vakitsiz (geç) yemekten sakınacaksın.
9. Kamu eğlencelerinden sakınacaksın.
10. Pahalı giysiler giyinmekten sakınacaksın.

«Benim öğretim, yüksek ve aşağı, yoksul ve zengin arasında hiç bir ayırım yapmaz. Gökyüzüne benzer. Herkese yer vardır ve herkesi arındırır» deyen Buda, kast ayrımına karşı görünür. Bunu davranışlarıyla da gösterdiğini biliyoruz. Ancak kast ayrımına karşı bilinçli ve azimli bir savaş açmış görünmez. Buna gücünün yetmeyeceğini anlamış olmalı. Ayrıca hiç bir canlıyı öldürmeyeceksin buyruğu, aşağı sınıfların kast toplumunu yıkmak üzere eylemli kalkışmasına elverişli değildir. Böyle bir buyruğu olan din, devlet dini olarak da benimsenemezdi. Öte yandan insanlar arasında ayrım yapmayacağını söyleyen bir inancın kast toplumu yanı sıra benimsenmesi şansı da yoktu.

Görüldüğü gibi, Hindistan'da siyasal düşünüş, tümüyle dinsel düşünüş içinde gelişmiş olup, ondan ayrı, özerk bir siyasal düşünüş geliştirilememiştir.

C. Çin'de Dinsel ve Siyasal Düşünüş

Hindistan'da siyasal düşünüşün geliştirilememiş olmasına karşılık, Çin'de Eski Yunan siyasal düşüncesiyle karşılaştırılabilecek bir siyasal düşünüşün geliştirilmiş olması, bu ülkede düşünüşü tekeline alan ve her türlü düşünüşü dinsel düşünüş içinde sunan örgütlü bir din adamları sınıfının bulunmayışına verilebilir.

a. Şanglar'ın Tanrı Kral Kültü

Şang hanedanı zamanında kralın öldüğünde kurban edilen yakın çevresi ile birlikte gömülmesi, Sümer (Ur kral mezarları) ve Mısır (Abydos mezarları) uygarlıklarının şafağında görüldüğü gibi, kralın tanrı sayıldığı bir dönemin Çin'de de geçtiğini gösteriyor.

b. Çu'ların Gök'ün Oğlu ve Yer - Gök İlişkileri Kuramı

Çu'lar, Şang hanedanına (İ.Ö. 1051'de) son verirlerken, insan kurbanı göreneğini de kaldırmışlardır. Bununla birlikte eski «tanrı kralı» yasallık kuramına da son vermiş olmalılar. Bu nedenle ve imparatorluğu kuvvete dayanarak ele geçirmelerini mazur göstermek için, yeni yasallık kuramı geliştirmek gereksinimini duymuşlardır.

Yeni kuramı geliştirirken, tanrı kral düşüncesini almamışlarsa da «Gök'ün (tanrının) Oğlu» denen, tanrının yeryüzündeki vekili olan imparator düşüncesini tanrı kral düşüncesinden etkilenerek türetmiş olabilirler. Böylece Gök'ün (Gök Tanrı'nın), Çin imparatorunu yer yüzündeki vekili olarak atadığı savı, Çin siyasal düşünüşünün temelini oluşturdu.

Bu öğretiye göre, insanbiçimli bir tanrı olarak düşünülen Gök, yeryüzünün yönetimini özel olarak seçtiği bir adamına «Gök'ün Oğlu»na, demek ki imparatora veriyordu. İmparator dine saygılı ve doğru davrandıkça yani başrahip olarak incelikli geleneksel törenleri gereğince yaptıkça, ülkeyi adalete uygun yönettikçe, vekilliği onda bırakıyordu; böyle davranmayınca, Gök vekilliği ondan alıp, başka birini vekili olarak seçiyordu.

Bu öğretiden çıkan sonuca göre, Gök'ün yeryüzünde tek bir vekili olabilirdi; o da imparator idi. İmparatorluk hanedanı güçlü olduğu sürece, onun yasallığını destekleyen, böylece birliğin sağlanmasına katkıda bulunan bu düşünce imparatorluğun yararına çalıştı. Ama imparatorluk zayıfladığı zaman, gene aynı öğretiye dayanarak feodal beyler imparatorun Gök'ün buyruklarını yerine getirmediği, dolayısıyla Gök'ün onu vekillikten attığı savıyla, imparatora karşı çıkabileceklerdi. Dahası, imparatoru yenilgiye uğrattıkları zaman, Gök'ün kendilerini atadığını öne sürebileceklerdi. Böylece bu yasallık kuramı, imparator güçlü olduğu zaman ondan yana çalışan, zayıfladığı zaman ona karşı kullanılan bir silah oldu.

«Gök'ün Oğlu» (vekili) kuramı, gökyüzü ile yeryüzü, Gök (tanrı) ile imparator arasında ilişkiler kuran incelikli bir kozmoloji ile desteklendi. Buna göre, yeryüzünün mutluluğunun koşulu, yeryüzü olaylarının gökyüzü düzeniyle uyum içinde olmasıydı. Bu uyumu imparator, yeryüzündeki (doğal olsun, toplumsal olsun) olayları gökyüzü düzenine uygun biçimde yöneterek sağlayabilir-

di. Böyle yönetmezse uyum bozuluyordu; yeryüzü kıtlık, sel, savaşlar gibi yıkımlara uğruyordu. Öte yandan gökyüzündeki olayların değişmesi de, bu gök-yer uyumunu sağlamışsa, yeryüzü olayları imparatorun başarıları (örneğin barışı ve zenginliği sağlaması) biçiminde, uyum bozulmuşsa, imparatorun başarısızlıkları (örneğin yenilgisi, ülkesinin yoksullaşması) biçiminde gelişiyordu. Örneğin gökler Kutup Yıldızı'na dönünce, yeryüzünde olaylar, savaştan ürünün verimine kadar her şeyden sorumlu olan imparatordan yana dönüyordu.

İyi bir imparator yeryüzüne barış ve iyi hasat, kötü bir imparator savaş ve kötü hasat getiriyordu. Burada aralarında neden-sonuç ilişkisi bulunan iki olay arasında, neden sonuç ilişkilerinin ideolojik bir tutumla ters kurulması örneği ile karşı karşıyayız. Gerçekte çoğu durumda, imparator iyi olduğu için barış ve iyi hasat gelmez, barış ve iyi hasat olduğu için imparator iyi olur. Tersine, savaş ve kötü hasat olunca, imparator halkını savaşlarda harcayan, kötü hasattan vergi almak için halkı zorlayan kötü bir imparator durumuna düşer. Savaş ve ürün ile imparator arasındaki bu neden-sonuç ilişkisi, bilinçsizce ve bilgisizlik sonucunda, yanılgıyla ters kurulmuş olamaz mı? Olabilir, ama bilinçli olarak ters kurulmuş da olabilir. Çünkü böylece imparatoru barışa ve iyi ürün alınmasını sağlayacak önlemlere zorlamaya, memleketi aşırı vergilerle ve uzun savaşlarla çıkmaza soktuğu zaman da, iktidardan uzaklaştırmaya olanak vermektedir. Saray ideologları olsun, feodal soylular olsun böyle bir ideolojiyi sürdürmekte yarar görmüş olmalılar.

«Gök'ün oğlu» kuramı gereğince, Gök'ün yeryüzünü yönetecek tek bir temsilcisi olduğuna göre, tüm öteki (yerel) yöneticiler ancak imparatorun vekili olarak yönetebilirler. İmparatorun vekillik verdiği yerel yönetici olur; vekilliğini geri aldığı yönetici (kuramda) yöneticilikten düşer. Gerçekten, Çu'lar döneminde, yerel soyluların imparatorluk sarayında yetiştirilip, imparator tarafından yerel yöneticiliklere (kurama uygun olarak) atandıklarını görmüştük. Ama «Savaşan Devletler» döneminde durum değişti.

c. Savaşan Devletler Döneminde İnanç Aşınması ve Yeni Düşüncelerin Doğuşu

İ.Ö. 403-221 yılları arasında iki yüzyıla yaklaşan «savaşan devletler» kargaşa döneminde, gök-yer uyumu kuramına duyulan

inançlar aşındı. Çünkü bu süre içinde, yer-gök uyumunu sağlayacağı söylenen geleneksel dinsel törenler, her yıl titizlikle uygulandıkları halde, uyum görülmediğine, kargaşa ve savaşlar sona ermediğine göre, bu törenlerin gerçekte gök-yer uyumu kurmaya yaramadığını düşünenler çıktı. Örneğin, Legalistler olarak bilinen düşünürler böyle düşünerek, tüm geleneksel dinsel düşünceleri yadsıdılar. Kimileri ise, inanç aşınmasına karşılık, eski inançlara daha büyük bir titizlikle sarılınması gerektiğini düşündüler. Sonunda, Konfüçyüs'ün formülleştirdiği düşünceler, bu ikinci görüşe uygun bulunarak benimsenip, yirminci yüzyıla dek sürmek üzere, Çin toplumuna egemen oldu.

Savaşan devletler kargaşa dönemi, bu dönemden yüz yıl kadar önce yaşamış olan Konfüçyüs'ün düşüncelerini yorumlayıp yeniden sunan, sonunda onların benimsenmesini sağlayan Mençius'un yanı sıra, cinsel serbestlikten ve ortak mülkiyet düzeninden yana olan Mih-Teih (İ.Ö.450 dolayları); tüm insanların doğuştan iyi olduklarına inanıp eşitliklerini savunan Men-Çu, insanların kötü yaratıklar olduklarını, yola getirilmeleri gerektiğini söyleyip, zengin-yoksul, soylu-avam ayrımlarını yerinde bulan Hsün-Çu ve Çin'in anarşist düşünürü sayabileceğimiz (görüşlerini ileride özetleyeceğim) Lao-Çe gibi düşünürlerin çağın büyük sorunlarına çözümler aradıkları «büyük bilgeler dönemi»idi.

d. Konfüçyüs ve Konfüçyüscülük

Büyük bilgeler döneminde yetişen düşünürlerin çoğu unutuldu, kimilerinin düşünceleri yalnızca tarih kitaplarının sayfaları arasında kaldı. Ama Konfüçyüs'ün düşünceleri, ölümünden sonra benimsenip Konfüçyüsçülük adı ile bir akım oluşturdu. Bu akım yirminci yüzyıla dek Çin düşünüşünü ve toplumunu ektilemeyi sürdürdü.

Konfüçyüs'ün Yaşamı

Asıl adı Kung-Çu olan, Batılıların Konfüçyüs olarak bildikleri bu düşünür, İ.Ö. 551'de yoksul düşmüş soylu bir ailenin oğlu olarak doğmuştu. Çağının siyasal kargaşalarından dolayı, böyle yoksul düşmüş soylular az değildi.

Kendini iyi yetiştiren Konfüçyüs, büyüyünce genç soylulara dersler verdi. Öğrencileri arasında yoksul ama yetenekli olanları

da vardı. Hiç bir kitap yazmadı. En önemli düşüncelerini cümlelere döker ve ezberletirdi. «Büyük Bilgi»yi ve öteki yapıtları, öğrencileri, böyle ezberlediklerini anımsayarak yazacaklardır. Konfüçyüs ömrü boyunca (Platon gibi) önemli bir yöneticilik görevine getirileceğini umdu. Erdemli kişinin, erdemini, yönetim makamlarına geçip sorumluluklar üstlenerek tam olarak ortaya koyabileceğini düşünüyordu. Kendi yönetime geçemedi, ama öldükten sonra düşünceleri, hem de yüzyıllarca kalmak üzere, yönetime geçtiler; Çin'i öğrencileri yönetti.

Konfüçyüs'un Düşünceleri : Soylular Değil Bilgeler Yönetsin

Siyasal kargaşalar sonucunda, eski saygınlıklarını yitirmiş olan soylular, ellerinden alınan toprakların ve yerel yöneticiliklerin kalıtsal (atadan kalma) hakları olduğunu ileri sürüyorlardı. Konfüçyüs (Platon'u anımsatırcasına) bu savı daha akıllıca bir kanıta dayandırdı. Soyluların kalıtsal haklarından dolayı değil, yüksek niteliklerinden dolayı halkı yönetme haklarının olduğunu ileri sürdü. Hatta bunu bile açık açık söylemeyip, tersine, soyluluğun her zaman soydan gelmediğini, soyluluğa yatkın gençlerin, bu yatkınlıklarını geliştiren bir eğitimden geçirilerek yöneticiliğe yükseltileceklerini söyledi (gene Platon'u anımsatıyor).

Soyluluğa yatkınlığı geliştirecek eğitimin, ancak soyluların altından kalkabileceği uzun ve masraflı bir eğitim olduğu düşünülürse, Konfüçyüs'ün eşitlikçi görünümlü bu düşüncelerinin gene soylulardan yana çalışacağı anlaşılacaktır. Soyluların da iyi yetişmişlerini yönetime getirecek olan böyle bir düzen, arada bir yetenekli halk çocuklarını da yükseltirse, daha adil görünümlü, daha sağlam ve daha güvenceli olacaktır.

Konfüçyüs ilk Çu, Şang, hatta Hsia hanedanına, tanrı krallar dönemine dek geçmişe özlemle bakan bir düşünür olarak görünür. Çünkü ona göre o çağlarda yer ile gök doğru, uyumlu ilişkiler içerisindeydi. Yaşadığı çağda ise, durum kötüydü. Kötü bir dünyada bir bilge, eski dinsel törenleri uygulamalı, yürekli olmalı, üstlerine saygılı olup astlarından saygı bekleyerek toplumu o çağlara geri döndürmeye çalışmalıydı. Kendini yöneticiliğe hazırlamalı, böyle bir göreve çağrıldığında hazırlıklı olmalıydı.

Konfüçyüs, tanrıların, ruhların varlığından kuşkulanmamasına karşın, onlarla ilgili düşünceler geliştirmedi. Bilemeyeceği-

miz şeyleri düşünmektense bilebileceğimiz insanlar arası ilişkileri düzenlemenin daha doğru olacağını düşündü. İnsanlar arası ilişkilerin, (uygar toplumun farklılaşmış yapısına uygun olarak) eşitsizlikçi bir toplum anlayışına göre düzenlenmesinden yana idi. Buna göre, kadın kocaya, çocuklar ana babaya, küçükler büyüklere koşulsuz boyun eğmeliydiler. Onlar da ötekilerini sevmeliydiler. Öte yandan insan kendine eşit olmayan biriyle dost olmamalıydı.

Konfüçyüs'ün halk ve seçkinler, yöneticiler ve yönetilenler ilişkilerine ilişkin düşüncelerini kendi sözlerinden izleyelim :

«Seçkin kişi yüce yüreklidir ve kusursuzdur; bayağı kişi, alçak yüreklidir ve kusurludur.»

«Kim erdemine dayanarak insanları yönetirse, o kutup yıldızına benzer; bütün yıldızlar onun çevresinde döner.»

«Egemen, rüzgâr gibidir; halk ise otlara benzer; rüzgâr otların üzerinden geçtiğinde otlar eğilir.» vb.

Konfüçyüs'ün bu düşünceleri ölümünden sonra benimsendi. Çu hanedanı, mandarin sistemiyle devlet memurlukları için açtığı giriş sınavlarında, adayları Konfüçyüscü bilgiden sınavdan geçirdi. Çin aydınları, Konfüçyüsçü klasik yapıtları okuyup, inceleyip yorumlayarak, ortak değerler ve ortak bir kültür çevresine toplandılar ve halktan ayrı bir sınıf oluşturdular.

Konfüçyüsçülüğün devlete yönetici yetiştirmeyi amaçlayan üç yüz kuralı vardı. Bu törensel davranış kuralları soyluların tüm davranışlarını düzenliyordu. Böylece bir soylu, bir yönetici, en küçük davranışlarında bile halktan kimselerden farklılığını ortaya koymuş olacaktı. Ayrıca bu törensel davranışlar, centilmenlikler, bürokratların hiyerarşide yükselme savaşımlarında sürtüşmeleri azaltıcı, bölünmeleri önleyici sonuçlar doğuracaktır.

Konfüçyüsçülüğün akla dayanan, tanrıların nitelikleri gibi metafizik konular üzerinde durmayan, böylece insanların duygusal, inançsal yönlerine gereğince önem vermemiş olan dünya görüşü, aydınları, yukarı sınıfları doyurmuşsa da, halkı doyuramamış görünür. Halkın Konfüçyüsçülüğün doyurmadığı bu gereksinimini Taoistler karşıladılar; sağlık, uzun ömür, vb. dilekleriyle yazdıkları muskalarıyla, insana havada uçmaya varana dek gizemli

güçler kazandıracağını öne sürdükleri gizli bilgileriyle, halk tabakalarına çekici göründüler. Böylece Konfüçyüsçülük ve Taoizm, birbirlerinin bıraktıkları boşlukları doldurarak, Çin insanının ve toplumunun duygusal ve düşünsel gereksinimlerini karşılayan inançlar olarak yanyana varlıklarını sürdürdüler.

e. Lao-Çe'nin Düşünceleri : Eşitsizlikçi Uygar Topluma Tepki

Lao-Çe eskiçağın şaşırtıcı düşünürlerinden biridir. Çağının düşünce akımlarının dışında, uzağında biryerlerde durur. Ona göre insanlar doğuştan iyidirler ve doğuştan birbirlerine eşittirler. *Tao* (doğru yol) da öyle herkesin ulaşamayacağı yerlerde değildir; burnumuzun dibindedir. Bu yola çok şey bilinerek ulaşılmaz. Çok şey bilmenin kendi başına hiç bir değeri yoktur. Üstelik insanlar arasında bilenler bilmeyenler biçiminde haksız ayrımlara yol açabilir. Zenginlik mi? o da kişiyi soylu amaçlarından saptırır.

Eğer bir toplumda durmadan adaletten söz ediliyorsa, o toplumda biliniz ki adalet yoktur; olsaydı adaletle ilgili düşüncelere gerek duyulmazdı. Gene bir toplumda merhametten söz ediliyorsa, o toplumda yoksulluk var demektir; olmasaydı merhamete gerek duyulmazdı. Bu düşüncelerden Lao-Çe'nin, gerçek bir adaletin, eşitliğin bulunduğu, yoksulluğun bulunmadığı bir toplumun özlemi içinde olduğu anlaşılıyor.

Devleti kaçınılmaz bir kötülük olarak gören Lao-Çe, devletin olabildiğince az, fakat açık yasalar çıkarmasını; mutlaka gerekli olandan fazla vergi alınmamasını isteyen düşünceleriyle, İ.S. 19. yüzyılın anarşist düşünürlerini anımsatır.

Bilginin, zenginliğin soylu amaçlara ulaştırmadığını söylemişti. Nedir soylu amaçlar ve nasıl ulaşılır? Loa-Çe'ye göre soylu amaç mutluluk sağlayan yalın bir yaşamdır ve bu soylu amaca ilkel yalınlığı izleyerek ulaşabilirsiniz. Bu nedenle de en az yöneten yönetim en iyi yönetimdir.

Lao-Çe toplumun yapısına ve değerlerine uymayan bir öğreti ortaya attığı için, düşünceleri, ne kadar derin olursa olsunlar, yandaş bulamadı; bir okul oluşturmadı; Çin'in düşünce tarihi içinde bir nazar boncuğu gibi kaldı. Oysa Konfüçyüs'ün düşünceleri, harcını Çin geleneğinden aldığı, Çin toplumsal yapısına uyduğu içindir ki, okulu «Ju'lar» tarafından Çin düşüncesinin orta direği yapılarak, yüzyıllarca varlıklarını sürdürebildiler.

III

ESKİ YUNAN'DA VE ROMA'DA TOPLUM VE SİYASAL DÜŞÜNÜŞ

İlk örneklerini Mezopotamya'da, Mısır'da, Hindistan'da veren uygar toplum ve siyasal düşünüş, eskiçağın Yunan ve Roma toplumlarında büyük bir gelişme göstermiştir. Batı uygarlığının uzak kaynakları ve Batı toplumlarının düşünüşünün esin kaynakları olmaları bakımından, Eski Yunan ve Roma toplumlarının toplum ve düşünce tarihinde özel bir yeri vardır.

1. ESKİ YUNAN'DA TOPLUMSAL VE SİYASAL GELİŞMELER

Eski Yunan toplumu ve kültürü, siyasal kurumları ve siyasal düşünüşü ile çağdaş Batı toplumları, kültürü, siyasal kurumları ve siyasal düşünüşü arasında büyük benzerlikler ve paralellikler vardır. Bunlar yalnızca, Batı'nın, Hümanizma ve Rönesans çağlarında incelediği Yunan kültüründen esinlenmiş olması ile açıklanamaz. Bu benzerliğin altında, salt kültürel esinlenmeden öte, her iki toplumun benzer ekonomik ve toplumsal gelişme aşamalarından geçmiş olması gerçeğinin yattığını göreceğiz.

A. Kahramanlık Çağında Toplumsal Düşünsel Gelişmeler

Kahramanlık Çağı, Dor akınlarının, Mykene toplumu ile birlikte uygar toplumsal örgütlenişi yıktıkları tarihten (İ.Ö. 1100 dolaylarından) Eski Yunan uygarlığının filizlenmeye başladığı yüzyıla (İ.Ö. 9. yüzyıla) dek üç yüzyıl kadar süren «karanlık çağ»ı izleyen iki yüzyılı, (İ.Ö. 8. ve 9. yüzyılları) kapsar.

a. Mykene, Minos ve Ortadoğu Uygarlıkları Kalıtı

Dor akınları uygar toplumsal örgütlenmeyi yıkmışsa da, uygarlığın değerlerinden bazılarının Kahramanlık Çağı'na geçmesi-

ni engelleyememiştir. Eski Yunan uygarlığının doğuşunda bu değerler de rol oynayacaktır.

Yunan uygarlığının kökeninde Girit (Minos) uygarlığının, Minos ve Mykene uygarlıkları kanalıyla da, Ortadoğu uygarlıklarının üç bin yıllık uygarlık ve kültür birikimi yatmaktadır. Eski Yunan toplumunun kökeninde ise, Minos uygarlığını yıkmakla birlikte onun örgütlenme biçimini (uygarlığı) ve kültürel değerlerini (örneğin yazıyı) benimseyen tunç silahlı Akhalar'ın (İ.Ö. 1400 dolaylarında) kurduğu Mykene toplumu ile onu (İ.Ö. 1100 dolaylarında) yıkan demir silahlı Dorlar'ın neden olduğu Kahramanlık Çağı toplumu yatmaktadır.

b. Dor Akınları ve Kahramanlık Çağı

Akhalar, Dorlar gibi bir Hint-Avrupa topluluğu oldukları halde, tunç savaş arabalarının toplumsal yapılarında yarattığı aristokratlaştırıcı etkilerinden dolayı, eşitsizlikçi uygar toplumsal yapıyı benimsemeye yatkındılar. Bu nedenle Girit uygarlığına vurdukları ilk yıkıcı darbelerden sonra, Akha aristokratları, uygarlık nimetlerini yağmalarla tüketerek altın yumurta yumurtlayan tavuğu boğazlamak yerine, ondan sürekli olarak yararlanmak için uygar toplumsal örgütlenişi benimseme yoluna gitmişler; zanaatçıları saraylarında toplayarak Mykene uygarlığının temellerini atmışlardı.

Dorlar ise, demir silahların ilkel topluluğun eşitlikçi yapısını pekiştirici etkilerinden dolayı, Yunanistan'a eşitlikçi bir kabile düzenine sahip olarak gelmişlerdi. İçlerinde uygarlığın lüks mallarına düşkünlük gösterecek ve lüks tüketimlerini sürdürmek için zanaatları ve zanaatçıları koruyup kollayacak bir aristokrat kesim yoktu. Amaçları, topluluğun tüm üyelerinin eşit ölçüde beslenmesi idi. Bunun için, yağmalarken ilerisini düşünmediler; kurutasıya yağmaladılar. Zanaatların, işbölümünün, uygarlaşmanın önemini kavrayamadılar; zanaatları, okuryazarlığı, bunlarla birlikte uygar toplumsal örgütlenişi yok ettiler. Böylece Yunanistan, yeniden (bu kez Batı Anadolu kıyılarından gelen uygarlık itileriyle) kendine gelene dek, üç dört yüzyıl süren bir «karanlık çağ»a girdi.

Karanlık çağın sisleri dağılmaya başladığında, Yunanistan'da, hem sürekli olarak birbirleriyle savaşan, hem de korsan teknelerivle deniz aşırı ülkelere yağma seferlerine çıkan, küçük, savaşçı

feodal beyliklerin belirdiğini görürüz. Homeros destanlarında yansıtılan aristokratik kişisel kahramanlık gösterileri, bu çağın, çağa adını veren özelliğidir.

Homeros Destanları

Homeros destanlarında işlenen öykü, Mykene Akhalar'ının Troya seferidir. Ama Homeros destanlarında anlatılan toplum ile Mykene toplumunun pek ilişkisinin bulunmadığı, Mykene yazısının (1952'de) çözülmesiyle anlaşılmıştır.

Mykene toplumu, bir yazıcılar sınıfının bulunduğu, oldukça uygarlaşmış, bürokratik bir toplum olarak görünürken; Homeros destanlarında, okuryazar olmayan, yarı uygar, gevşek bir federasyon biçiminde örgütlenmiş feodal beyliklerden oluşan bir toplumla karşılaşırız. Bu durumda, Homeros destanlarının öyküyü bir önceki çağdan (tarihten) almış olmakla birlikte, öykünün içinin destanların geliştirilip derlendiği dönemin (kahramanlık çağının) toplumsal örgütlenişi ve düşünüşü ile doldurulduğu sonucuna varılmıştır.

Homeros dastanları *(İlyada* ve *Odysseia)* «Homerosoğulları» denen, konaktan konağa gezen ozanlarca, Mykene çağındaki atalarının kahramanlıkları ile öğünen aristokratları pohpohlamak ve eğlendirmek için okunurdu. Böylece, aristokratik değerleri (yazının olmadığı bir çağda) kuşaktan kuşağa geçiren ve pekiştiren **eğitsel ve ideolojik bir işlev görmüşlerdir.** Yunan uygarlığının **geliştiği daha sonraki çağlarda** ise, aristokratların düşünüşünü biçimlendiren başlıca kültürel kaynak olmuşlardır.

Homeros Destanlarında Yansıtılan Toplumsal Düzen

Homeros destanlarından *İlyada,* Akhalar'ın Troya önlerindeki kahramanlıklarını anlatırken, Kahramanlık Çağı toplumunun **daha çok askeri düzenini yansıtır. Yer yer** sivil yaşama da değinilir. *İlyada*'nın İ.Ö. 9. yüzyılın toplumunu anlatıyor olması olası. Daha sonra oluştuğu ortaya konan *Odysseia* ise, İ.Ö. 8. yüzyılı ve toplumun daha çok sivil yönlerini yansıtır. Troya seferinden dönen bir Akha soylusunun (Odysseus'un) başından geçen serüvenleri ve kendisi seferde iken beyliğinde olup bitenleri anlatır.

Homeros destanlarında, güçlü bir feodal beyin (Agamemnon'un) başkanlığında, gevşek bir federasyon içinde birleşmiş bir as-

keri feodal düzen ile karşılaşırız. Federasyonun başkanı olan, kendisine kral (*«basileus»*) denen feodal bey ancak «eşitler içinde birinci» durumundadır. Hiç bir zaman öteki feodal beyler üzerinde egemen gerçek bir kral gibi görünmez.

Her biri askerlerinin komutanı durumunda olan feodal beyler savaşta bir **«savaşçılar aristokrasisi» oluştururlar.** Seferde komutanlık ettikleri askerlerinin, barışta ülkelerinde tarlalarını işleyen çiftçileri olduklarına bakılırsa, aslında birer feodal beydirler.

Komutanlar (feodal beyler) kralın ya da içlerinden birinin çağrısıyla «komutanlar kurulu»unda toplanırlar, ne yapacaklarını tartışırlar. Bu kurul, barış zamanındaki «soylular kurulu»nun savaş zamanındaki biçimi olmalı. Bunun yanı sıra, «askerler kurultayı» diyebileceğimiz bir kurultay, zaman zaman komutanlarca toplantıya çağrılır. Ancak bu toplantıda askerler tartışmaya katılıp karar almamakta, yalnızca neye karar verildiği kendilerine açıklanmaktadır. Bu kurultay da, ilkel göçebelik dönemlerinin kabile savaşçıları kurultayının bir kalıntısı ve ileride kent devletlerinde canlandırılarak halk meclislerine dönüşecek olan bir kurum olarak görünür Gerek komutanlar kurulunun gerek askerler kurultayının barış zamanlarındaki sivil karşıtları *Odysseia*'da «soylular kurulu» ve «halk kurultayı» olarak karşımıza çıkarlar.

İlyada'da ekonominin, feodal üretimden çok «yağma ekonomisi» olduğu anlaşılıyor. Yağma ekonomisi yerleşik toplumlarda köleliği birliğinde getirir. Yunan'ın kölelik kurumunun altında bu olgu yatmaktadır.

c. Kahramanlık Çağı'nın Düşünüşü

Homeros destanları Kahramanlık Çağı'nın yalnız toplumunu değil, belki ondan çok mitolojik düşünüşünü ve siyasal düşüncelerini yansıtmaktadır.

İlyada'da aristokratik bir siyasal düşünüşün savunulduğunu görürüz. Örneğin, feodal beylikler federasyonunun başı olarak görünen Agamemnon, soyunu Zeus'a dayandırır. Öteki feodal beyler de soylarını öteki tanrılara dayandırıp tanrı soylu olmakla öğünürler.

Aristokratlar soylarını tanrılara dayandırdıkları gibi yönetme hakkını ve yetkisini tanrılardan aldıklarını bu nedenle, doğuş-

tan siyasal erdeme sahip olduklarını ileri sürmektedirler. Örneğin, toplumu yönetme hakkını temsil eden asayı Zeus Atreus'a vermiştir; Atreus da oğluna geçirmiştir; böylece asa ve onunla birlikte toplumu yönetme hakkı, babadan oğula geçe geçe, Atreus soyundan gelen Atreusoğlu Agamemnon'a dek gelmiştir.

Kral asayı Zeus'dan aldığı gibi, yasayı da, (o zaman için, yazısız, geleneksel aristokratik yasaları da) Zeus'dan almıştır. Böylece, aristokratların, hem yönetimlerini hem yasalarını tanrılara dayandırarak, siyasal egemenliklerini dinsel, mitolojik bir ideoloji ile desteklemeye çalıştıklarını görüyoruz.

«Krallık yetkisi Zeus'tan gelir

Akıllı Zeus kralları sever.»

İlyada'da (II. 197-198'deki) krallığı desteklemek yolunda bu tür dinsel (mitolojik) kanıtların yanı sıra dinsel olmayan (layik) kanıtların da ileri sürüldüğünü (II. 203-204'de) görürüz:

«Her kafadan bir ses çıkarsa iyi olmaz

Bir tek kral olmalı bir tek baş.»

Odysseia'da, siyasal düşünüşün *İlyada*'dakine göre oldukça geliştirilmiş oluşuna tanık oluruz. *İlyada*'daki (I. 80'deki) «kızınca pek fena olur, kral, ayaktakımından birine» sözleriyle halkı aşağı gören sert kralın (feodal beyin) yerini, bir başka yönetici ideali almıştır. Bu ideali Odysseus temsil etmektedir. Karısı Penelopeia onun hakkında şöyle konuşur:

> «Odysseus halka zarar verecek hiç bir şey yapmadı.
> Gücendirecek gönül kıracak hiç bir şey söylemedi.
> Tanrı soylu kralların töresi budur.» (IV. 688-693)

Penelopeia böyle diye dursun, *Odysseia*'da (XVIII.19'de) geçen «kısmeti tanrılar üleştirir» sözüne bakılırsa, halk aristokratların zenginliklerini haklı yollardan edindiklerinden kuşku duymaya başlamış olmalı ki, aristokratlar böyle bir ideolojik savunma gereği duysunlar.

Gene, köleliğin yaygınlaşması üzerine, köleliği doğal ve yasal gösterme çabalarına tanık oluruz. Odysseus yokken köleleri onun çoban köpeğine iyi bakmadıkları için köpek zayıflamış. Bunu gören efendisine sadık köle Evmaios, öteki köleleri eleştirirken kölelik kurumu hakkındaki aristokratik önyargı da sergilenmiş olur:

«Kul kısmı öyledir
Beyin yumruğundan yakayı sıyırdı mı
İşlere gereğince emek vermeye hevesleri olmaz.
Gür sesli Zeus bir adamı köleliğe atınca
Ondan erdeminin yarısını alır.»

(Odysseia, XVII. 320-323)

B. Kent Devletinin Kuruluşu ve Etkisi

Yunan kent devleti *(polis)* Yunan toplumunun siyasal düzenine ve siyasal düşünüşüne damgasını basmış olan toplumsal ve siyasal örgütleniş biçimidir.

Kent devleti salt Yunan'a özgü bir kurum değildir. Tarihsel gelişmenin yenitaş çağı köyünden uygar kent toplumuna geçiş döneminde (Mezopotamya'yı incelerken gördüğümüz gibi) kent devletleri ortaya çıkar. Ekonomik farklılaşma ve bütünleşme kent sınırlarını aşınca, gelişen uygarlıkla birlikte, askerlik, ulaştırma, iletişim ve yönetim tekniklerindeki gelişmeler birkaç kenti içine alabilecek ekonomik ve siyasal bütünleşmeler kurabilecek düzeye gelince, kent devletleri yerlerini bölgesel devletlere, imparatorluklara bırakırlar.

Roma da siyasal yaşamına bir kent devleti olarak başlamış, ancak daha sonra karada genişleyerek imparatorluğa doğru gelişmişti. Ortaçağda ve yeniçağda da yaşamını kara ve deniz ticaretine bağlamış, özerk siyasal birimler olan kent devletleri görülmüştür. Yunan kent devletleri, Roma'dan farklı olarak yaşamlarını denize bağladıkları için karada genişleme yoluna gitmeyerek varlıklarını uzun süre sürdürebildiler. Dolayısıyla, Yunan'a özgü olan kent devleti örgütlenişine sahip olmak değil, başka toplumlarda az çok geçici bir toplumsal örgütleniş olan kent devletlerinin kalıcı bir kurum niteliği göstermeleridir.

Yunan Yarımadası'nın, birbirlerine dağlarla kapalı, denize açık olan dar vadileri, Ege'nin küçük adacıkları ve Dorlar'ın yerlerinden ettiği toplulukların Batı Anadolu kıyılarında kurdukları, Anadolu'daki güçlü devletlerin varlığı nedeni ile karada genişleme olanakları olmayan, ancak kıyıda nokta nokta tutunmaya çalışan kolonileri, Yunan toplumsal ve siyasal örgütlenişinin kent devleti biçiminde ortaya çıkıp bu biçimi sürdürmesine yol açmış görünür.

Kent devleti örgütlenişinin süreklilik kazanmasının, (Mezopotamya kent devletlerinin başlangıcında görülen) ilkel demokra-

tik kurumların genişletilmesine, birbirlerini tanıyan vatandaşlarda sınıf bilincinin erkenden uyanması sonucunda siyasal gruplaşmaların kristalleşmesine ve sonuçta siyasal düşünüşün gelişmesine katkıları olmuştur. Olumlu sayabileceğimiz bu etkileri yanı sıra, Yunan insanının kent devletlerine aşırı bağlılığı, kent devletleri arasında sürekli savaşlara yol açmış; Yunan'ın birleşmesini engellemiş ve siyasal düşünüşü de (hiç değilse bazı düşünürlerde) kent devletinin ufuklarıyla sınırlandırmıştır. Gerçekten, çoğu Yunan düşünürü, kent devletini ideal bir toplum olarak gördüğü gibi, ondan küçük ve ondan büyük toplumsal ve siyasal birimlere pek ilgi göstermemiştir. Şimdi kent devletlerindeki toplumsal ve siyasal gelişmeleri Sparta ve Atina örneklerinde ayrıntılarıyla görelim.

C. Sparta'da Toplumsal Siyasal Düşünsel Gelişmeler

Sparta, öteki Yunan kent devletlerinden farklı, kendine özgü bir gelişme gösterdi. Demir silahlı Hint-Avrupa halklarından olan Dorlar'ın, eşitlikçi kabile düzeni ile gelip, Mora Yarımadası'nda Lakonia'ya yerleşince, kendi içlerinde eşitlikçi yapılarını sürdürürken, yerli halkı helot (serf) konumuna indirdiklerini belirtmiştik.

a. Toplumsal Sınıflar

Lakonia'ya yerleşen Dor kabileleri, buradaki toprakları yerli çiftçilerin elinden alıp, eşit parçalara ayırarak kabile üyeleri arasında paylaştırmışlardı. Buraya kadar olanı hemen her eşitlikçi yapılı ilkel topluluğun fetihi ve toprağa yerleşmesi sırasında görülen olaylardır. Ancak Dorlar bu toprakları kendileri işlemeyip, toprağa bağlayarak bir tür kamu köleleri yaptıkları helotlara işletip ürünün % 60 ını toplumsal artı olarak onlardan almaya başladılar. Ayrıca toprak da, kabilelerin (kamunun) mülkü olarak kalmış, eşit parçalara bölünerek, yalnızca yararlanmaları için kabile üyelerine dağıtılmıştı. İşte Sparta'ya özgü olan, toprağın fetihçi topluluğa dağıtılıp yerlilere sürdürülmesinin, fethi izleyen dönemle sınırlı kalmayıp, ileride göreceğimiz nedenlerle, tüm tarih boyunca sürmesidir.

Sparta toplumu, kendi aralarında birbirlerine eşit, egemen bir aristokrat sınıf olan «Spartalılar» ile, çalıştırılan, yönetilen «helotlar» olmak üzere, aralarında kesin bir ayrım bulunan yarı

kast toplumuna dönüştü. Bu sınıflara ileride, Dor asıllı olup Lakonia'ya uzak yerlerde yaşayan, özgür olan ama siyasal hakları olmayan «*perioikos*» sınıfı ve Messenia'nın fethi ile ele geçirilen toprakları da aralarında paylaşarak zenginleşen bazı Spartalılar' dan oluşan bir «aristokratlar» sınıfı katılacaktır.

b. Diarşi (Çift Kral Yönetimi)

Sparta'nın özelliklerinden biri de, kent devletinin başında bir değil iki kralın bulunmasıydı. Lakonia'ya giren üç Dor kabilesi birleşmiş, eşitlikçi eğilimlerini burada da göstererek (kabilelerden birinin şefi saf dışı edildikten sonra) iki kabilenin şefi de kral sayılıp, iki krallık hanedanı kurulmuştur. Sparta devletinin başında, başından sonuna dek hep iki kral bulunmuştur. Ne var ki, (egemen sınıfın kabilelik döneminden kalıtılan eşitlikçi yapısından dolayı) kralların yetkileri sınırlıydı. Krallar daha çok komutanlık ve yürütme görevlerini üstlenmişlerdi. Yasama ve önemli kararları alma meclislerin hakkı idi.

c. Meclisler : Gerusia ve Apella

İ.Ö. 724'te Messenia'nın fethi ve sonuçta bir aristokrat sınıfın oluşmasıyla, kabile yaşlılar meclisi «*Gerusia,*» yaşlı aristokratların girdiği, kralların yetkilerini sınırlayan bir aristokratik kurul (senato) durumuna gelmiştir.

Krallar ve *Gerusia* yasa ve karar tasarılarını hazırlıyorlardı; halk kurultayı olan «*Apella*» bunları, değiştirme hakkı olmaksızın, benimsiyor ya da geri çeviriyordu.

d. Egemen Sınıf İçi Komünist Yaşam

İ.Ö. 7. yüzyılın başlarında Sparta'da yukarıda anlattığımız biçimde aristokratik ama (daha sonraki gelişmelere göre) egemen sınıfın yaşamı için liberal diyebileceğimiz bir toplum vardı. İ.Ö. 630'da Messenia bölgesindeki helotlar ayaklandılar. Ayaklanma güçlükle bastırılabildi. Bunun üzerine, böyle bir duruma bir kez daha düşmemek için, Sparta anayasasında büyük değişikliklere gidildi.

Topraklar, eski durumlarına bakılmaksızın, Spartalılar arasında yeniden eşit olarak bölüştürüldü. Böylece, kendilerinden

kat kat kalabalık helotlara karşı, bir de kendi aralarında zengin-yoksul biçiminde bölünmüş olmaları önlenmiş oluyor, Spartalılar sınıfı içinde ekonomik eşitlik sağlanarak, sağlam bir sınıf dayanışmasının temelleri atılıyordu.

Bu ekonomik eşitliği toplumsal ve siyasal eşitlikler izledi. Kan bağına dayanan (dolayısıyla aristokratik nitelikli) vatandaşlık hakkı, yer bağına dayandırılarak, kabilelerde aristokratların egemenliği kırılırken vatandaşlık çemberi de genişletilmiş oldu. Aristokratlar kuruluna dönüşmüş olan *Gerusia,* soyluluğuna bakılmaksızın, altmışını dolduran her Spartalı'nın seçilebileceği bir yaşlılar kurulu oldu. Ayrıca, krallar ve *Gerusia* arasındaki aristokratik eğilimleri halk (tabi helotlar hesaba katılmaz ise geride kalan kesim olan halk) adına ve yararına denetleyen beş denetçiden (*«ephor»*dan) kurulu bir «ephorluk» kurumu Sparta anayasasına kondu.

Helot ayaklanması tehlikesine karşı alınan bu anayasal önlemler yeterli görülmedi. Azlık Spartlılar, çokluk helotlar üzerindeki egemenliklerini sürdürebilmek için, sürekli bir «garnizon toplumu»na dönüştüler. Tüm çabalarını iyi askerler olarak yetişmeye yönelttiler; başka hiç bir iş, zanaat ya da sanatla uğraşmadılar. Karılarına geceleri kaçamak konukluğa giderek; kışlalarda birlikte yaşadılar, birlikte yemek yediler. Kralları da toplu sofralarda onlarla birlikte yemek yiyordu, bir farkla ki onlara «çift porsiyon» veriliyordu.

Lükse karşı çıkıldı, dışalım kesildi, sanat ve entellektüel uğraşlar bırakıldı. Altın ve gümüş para kaldırılıp servet birikimini olanaksız kılacak kadar yükte ağır paha da hafif demir çubuklar dolaşıma kondu. Üstün yetenekli savaşçılar doğurabilmeleri için, kız çocukları da erkeklerinkine yakın beden eğitiminden geçirilmeye başlandı.

Tanrısal yasa koyucuları olarak sundukları Lykurgos'un kurduğunu söyledikleri bu düzenle, Sparta «aristokratik komünist» bir topluma dönüştü. Sparta toplumu hakkındaki bilgilerimizi, Yunanlı ve Romalı ünlü kişilerin yaşam öykülerini ve yaptıklarını yazan Romalı yazar Plutarkhos'un *Lykurgos* adlı yapıtından ediniyoruz. Onun verdiği bilgilerin tarihsel gerçekle ilişki dereceleri, H. Michel'in *Sparta* adlı İngilizce yapıtından araştırılabilir.

e. Sparta Siyasal Düşünüşü

Spartalılar sınıfı içi eşitlikçi düzen ve her Spartalının yalnızca iyi bir asker olarak yetiştirilmesi, kafa-kol işbölümünün gelişmesini önledi. Sparta ne kendi içinde düşünürler, filozoflar yetiştirebildi ne de dışarıdan gelen düşünürleri besledi. Bu nedenle Sparta toplumunun felsefeye, siyasal düşünüşe bir katkısı olmadı. Sparta yalnızca şarkılarıyla orduya güç ve güven veren ünlü birkaç ozan yetiştirdi. Bunlardan Tyrtaeus, Sparta yiğitlerine şöyle sesleniyordu :

«İleri kahramanı bol Sparta'nın delikanlıları,
Sizler yenilmez Herakles soyundansınız.
Babaları öz vatandaş olan gençler
Yaşamı esirgemek âdet değildir Sparta'da.»

Görüldüğü gibi bu dizeler, Spartalılar egemen sınıfının kendilerini Herakles'ten gelen tanrı soylu üstün bir sınıf olarak gördüklerini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Sparta'da gelişmemiş aristokratik bir siyasal düşünüşün bulunduğu söylenebilir.

D. Atina'da Toplumsal ve Siyasal Gelişmeler

Atina'daki toplumsal ve siyasal gelişmeler, Sparta'dan farklı olarak, (en olgunlaşmış örneklerini sunmakla birlikte) öteki Yunan kent devletlerindeki gelişmeleri temsil eder nitelikteki gelişmeler olmuştur.

a. Eski Krallık Dönemleri

İ.Ö. 1000 dolaylarında Atina kentinin bulunduğu Attika bölgesinde bir yerel devletin bulunduğu sanılıyor. İ.Ö. 8. yüzyılın ortalarına dek varlığını sürdürebildiği sanılan bu krallık hakkında bilgimiz az. Gelenek, son kral Kodros'un güçlenen aristokratlarla savaşımında, krallık kurumunu kurtarmak için şehit düştüğünü söylemektedir.

b. Feodal Aristokrasi

Krallık döneminde, toprakların giderek az sayıda kimsenin elinde toplanmasıyla, toplum feodal bir yapı almış; bir aristokratlar sınıfı oluşmuş görünüyor. İ.Ö. 8. yüzyılın sonlarına doğru,

krallık önemsiz bir dinsel memurluk derecesine indirilirken, yürütme işlerini aristokratların aralarından her yıl yeniden seçtikleri «*arkhon*» denen üç yüksek memur görmeye başlamıştır.

Ares tepesinde toplandığı için «*Areopagus*» denen aristokratlar kurulu, bilgili, deneyimli aristokratlardan oluşuyordu. Önceleri kralın ve arkhonların bir danışma kurulu iken; aristokratların güçlenmesiyle yetkilerini artırarak, bir yasama ve aynı zamanda bir yargı organı konumuna yükselmiştir.

Tahıl Tarımından Üzüm ve Zeytin Tarımına

Yunan kent devletlerinin ürettikleri şarabın ve zeytinyağının geniş bir pazar olanağı bulması üzerine; Attika'daki aristokratlar, tahıl tarımını bırakarak, çok daha kârlı ürünler olan üzüm ve zeytin üretimine geçtiler. Ancak bu geçiş meyvelerini uzun dönemde verecek olan bazı yatırımları gerektiriyordu. Büyük çiftlikleri olan aristokratlar bu yatırımları göze alabildiler; küçük çiftçiler göze alamadılar. (Bunun için ve Eski Yunan toplumu ile ilgili öteki ayrıntılar ve genel özellikler için bakınız : Arif Müfid Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi*, (1963)

Üzüm ve zeytin üretimi, şarap ve zeytinyağı yapılması ve pazarlanması işlerinden dolayı, kır ile kent arasındaki alışveriş ilişkilerini geliştirdi. Üzümünü ya da şarabını zeytinini ya da zeytinyağını kent pazarında satan (pazara açık üretim yapan) üreticiler, karşılığında, kentteki zanaatçılarca yapılan çeşitli mal ve araçları alabildiler.

Bu alışveriş ilişkisi, eski kır-kent ilişkisini değiştirdi. Öteki toplumlarda kent halkını (taciri, zanaatçıyı memuru vb.) besleyecek artı, karşılıksız denebilecek vergiler biçiminde çiftçilerden alınırken, Atina'da artı ürün daha çok alışveriş yoluyla (dolaylı, üstü örtülü bir biçimde) kente çekilmeye başlandı. Bu olayın sınıflara etkisi, aristokratlarla kentteki tacir, zanaatçı vb. kentsoyluların, birbirlerini çıkarları uyuşmayan düşmanlar olarak görmeyip, ortak çıkarları bulunan sınıflar olarak görmeleri biçiminde oldu. Bu da Atina'nın, (17. yüzyıl sonrası İngiltere'sini andırırcasına) devrimci değil, evrimci bir toplumsal gelişme rayına oturarak, demokrasiye doğru yol almasının temelinde yatan ekonomik gerçeği oluşturmuştur. Ürününü kentte satan aristokratlar, Atina kentinin yönetimine etkin olarak katılmak gereğini duyup bu olanağa sahip oldular. Ama küçük ve yoksul köylülerin bu olanağı yoktu.

Toprakların Yitirilişi ve Borç Köleliği

Üzüm ve zeytin tarımı, köy-kent çelişkisini yumuşatırken, köyde küçük çiftçiler ile aristokratlar arasındaki çelişkiyi artırdı. Şöyle ki, köyün kente açılması üzerine, kârlı üzüm ve zeytin üretimine geçemeyen küçük köylüler de, kent, kasaba pazarından bazı yapılmış mallar ve araçlar almak eğilimi gösterdiler. Ama ellerinde satın aldıklarına karşılık satabilecekleri yeterli ürünleri yoktu. Öte yandan, değişim değeri yüksek olmayan tahıl tarımında kaldıklarından, yoksullaşmaya ve her iki nedenden dolayı da borçlanmaya başlamışlardı.

Köylülerin bu dönemde, altı ayda yüzde yirmi faizle tefecilerden borç aldıklarını biliyoruz. Borçlarını ödeyemediklerinde, ipoteğe verdikleri topraklarını yitiriyorlardı. O zaman borç karşılığı çocuklarını, karılarını, hatta kendilerini güvence olarak göstermeye başladılar; ödeyemeyince de alacaklılarının köleleri oldular, ki bu olguya «borç köleliği» denir.

Sınıf Çatışmaları

Yukarıda anlatılan gelişmelerin bir sonucu olarak, İ.Ö. 7. yüz yılın ortalarına doğru, topraklar az sayıda zengin aristokratın ellerinde toplanırken, karşılarında kalabalık bir mülksüzler sınıfı belirdi; sınıf çatışmaları başladı.

İ.Ö. 632'de, yoksul kitleleri yürüyüşe geçiren Kylon'un düzeni yıkma girişimi güçlükle önlenebildi. Atina aristokratları tehlikeyi önce sert önlemlere baş vurarak önlemeye çalıştılar. İ.Ö. 624'de Drakon'a çok ağır bir ceza yasası hazırlattılar. Drakon yasaları, aristokratların, zenginlerin mallarını ve canlarını çoğu kere ölüm cezalarıyla korumaya çalışıyordu. (Tarihte «Drakon yasaları» deyimi, suçluluğu ve düzene karşı eylemleri, sert cezalarla önlemeye çalışan hukuk ve politika anlayışlarını eleştirmek için kullanılır oldu.)

c. Demokrasiye Varan Toplumsal ve Siyasal Gelişmeler

Atina aristokratları, çok geçmeden «Drakon yasaları» yolunun, ceza, baskı ve şiddet yolunun, çıkar yol olmadığını kavradılar. Çünkü, şarap ve zeytinyağı üretimi ve alışverişi kentte ticaretle uğraşan ve gittikçe kalabalıklaşıp zenginleşen bir orta sınıf ya-

ratmıştı. Bu sınıf, aristokratlara karşı siyasal haklar kavgasında, yoksul köylülerle ve daha çok da kente göçmüş yoksul köylülerin oluşturduğu yoksul işçilerle ve işsizlerle birleşme eğilimi gösterdi. Bunun üzerine aristokratlar, bazı reformlarla sınıf çatışmalarını yumuşatırlarken, kentli orta sınıfın üst katmanlarıyla işbirliğine giderek, orta sınıfın aşağı sınıflarla işbirliği yapmasını önlemiş oldular. Aristokratların bu yeni uzlaşma, ödün verme politikasını Solon formülleştirdi.

Solon'un Reformları

Solon, İ.Ö. 594'te, hem mülksüz köylülerle aristokratlar arasındaki ekonomik çatışmayı, hem kır zenginleri (aristokratlar) ile kent zenginleri (kentsoylular) arasındaki siyasal çatışmayı uzlaşmaya bağlaması için, olağanüstü yetkilerle *arkhon* seçilip «yasa koyucu» olarak atandı.

Bu yolda yaptığı reformlarla, Solon borç köleliğini kaldırdı, vatandaşların borçları karşılığı olarak çocuklarını, karılarını, kendilerini güvence göstermelerini (dolayısıyla borçlarını ödeyemediklerinde alacaklılarının köleleri olmalarını) yasakladı. Küçük köylülerin borçlarını sildi, ipotekli topraklardan ipoteği kaldırdı, sahip olunabilecek en geniş toprak parçasını sınırlandırdı. Bu ekonomik reformları yanı sıra, yaptığı toplumsal ve siyasal reformlarla, Atina'nın sınıf düzenini ve siyasal kurumlarını değiştirdi.

Toplumsal Sınıflar

Solon vatandaşları (soyluluklarına göre değil) zenginliklerine göre dört sınıfa ayırdı. 500 kile buğday ya da bunun değerine eşit şarap veya zeytinyağı üreten, ya da başka yollardan bunun değerinde yıllık gelirleri olanlar, «500 kilelikler» birinci sınıfa giriyordu. İkinci sınıfa «300 kilelikler», üçüncü sınıfa «150 kilelikler» giriyordu. Yıllık geliri bunun altında olanlar dördüncü sınıfı oluşturuyorlardı.

İlk üç sınıfa zorunlu askerlik görevi yüklenmişti. Aslında bu yük değildi, bir ödül idi. Çünkü Eski Yunan'da, askerlik görevi ile siyasal haklar birbirlerine sıkı sıkıya bağlıydı. Dolayısıyla dördüncü sınıf, askerlikten (ve vergiden) bağışlanırken, kendilerine seçme hakkı tanınmakla birlikte, memur, yönetici seçilebilme hakları tanınmamış oluyordu.

Siyasal haklar, dört gelir dilimine ayrılan «vatandaşlar»a tanınan haklardı. Atina nüfusunun öteki kesimlerine, özgür, yerleşmiş yabancılar olan (ama bir Atina vatandaşının oğlu olarak doğmuş olmayan, dolayısıyla Atina vatandaşı sayılmayan) «*metoikos*» lara, kölelere ve kadınlara siyasal haklar tanınmamıştı.

Solon, bu reformlarıyla, bir bakıma sessiz bir devrim gerçekleştirmişti. Siyasal hakların dağıtılmasının eski ölçeği olan «soyluluk» yerine «zenginlik» ölçeğini koymuştu. Bu, burjuvaları iktidara getirecek, aristokrasiden demokrasiye geçilecek yolları döşemekti. Çünkü aristokratlar da (işin başında) burjuvalar gibi zengin olmakla birlikte, sayıları burjuvalardan az olmaktan öte, Atina kent ekonomisi, aristokratların servetlerini gittikçe tüketmekteydi, burjuvaların zenginliklerini gittikçe artırdıkları bir yönde gelişmekteydi.

Siyasal Kurumlar

Solon'un reformları sonucunda ortaya çıkan Atina siyasal kurumlarına bir göz atalım. Bu kurumlar aynı zamanda Atina demokrasinin içinde geliştiği ve Atina demokrasisi tarafından daha da geliştirecek olan kurumlardır.

Halk Meclisi (Ekklesia), gelir durumuna bakılmaksızın bütün ergin erkek vatandaşların katılabildiği bir kurultay idi. Bu özelliği nedeniyle de Atina kent devletinin siyasal düzeni (tabi gene yerleşmiş yabancıları, köleleri ve kadınları insandan ya da vatandaştan saymazsanız) «doğrudan demokrasi» sayılır. Yasa çıkarma, Atina'yı yönetme hakkı ve yetkisi bu halk meclisinindi.

Ne var ki, uygulamadaki durum kuramdaki durumdan biraz farklı idi. Meclisin kalabalık oluşu, her önemli sorunun mecliste görüşülüp karara bağlanmasına olanak vermiyordu. Bu yüzden bazı önemli işleri yüksek yönetici memurlara bırakmak zorunluluğu doğmuştu. Sonra halk meclisi, kuramda, yürütme işlerini görmeleri için, yüksek yönetici memurları ve başkomutanı seçen ve onlara aldığı kararları uygulamalarını buyuran bir kurul görünümünde iken, gerçekte, uygulamada, halk meclisini, kendilerini başkomutan seçtiren parti önderleri yönlendirip yönetiyorlardı.

Dörtyüzler Meclisi, Solon'un kalabalık halk meclisinin işlerini hafifletmek için, bazı yönetim işlerine bakması ve halk mecli-

sinin gündemi ve görüşeceği yasa ve karar tasarılarını hazırlaması için kurduğu bir kuruldu. Her Attika kabilesinden yüzer kişinin seçilmesiyle oluşuyordu. Doğrudan demokrasinin olduğu ve bazı memurluklara ve yargıçlıklara vatandaşlar arasından kurra ile görevlilerin seçildiği bir ortamda, seçim, Atina toplumunda aristokratik bir araç olarak görülüyordu. Hele seçim bölgelerini aristokratların ağır bastığı kabileler (*«genos»*lar) oluşturuyorlarsa. Bu nedenlerden dolayı, dörtyüzler meclisinde aristokratik nitelik ağır basıyordu.

Yüksek yönetici Memurlar, Atina demokrasisinin (çağdaş temsili demokrasilerdeki gibi bir kabinesi olmadığı için) yürütme işlerini yürütüyorlardı. *Arkhonlar,* komutanlar, başkomutan, ve öteki yüksek memurlar her yıl yenilenen seçimlerle iş başına getirilen, amatör ve fahri görevlilerdi. Bu özellikleri, yüksek memurların daha çok, çalışmak, para kazanmak zorunda olmayan aristokratlar ve zenginler arasından seçilmelerine yol açıyordu. Ayrıca en düşük gelir dilimini oluşturan vatandaşların memur seçilebilme hakları da yoktu.

Heliaia yani *Halk Mahkemeleri,* Solon'un, yargılama yetkileri de olan aristokratik *Areopagus* meclisine karşı, yargı alanında da halka söz hakkı tanımak amacıyla kurduğu mahkemelerdi. Halk mahkemeleri otuzuna varan Atina vatandaşları arasından kurra ile her yıl seçilen altı bin vatandaş arasından oluşturulan 201, 301, 501 üyeli kalabalık mahkemelerdi. Zamanla aristokrat memurlardan görevleri sırasında yaptıklarının hesabını soran mahkemeler durumuna getirildikleri için, Atina demokrasisi içindeki işlevleri halk meclisinden de önemliydi.

Peisistratos ve Halkçı Tiranlık Yönetimi

Solon'un reformları, ne aristokratları ne de aşağı tabakaları tam olarak hoşnut edebilmişti. Onun borç köleliğinden kurtardığı kimseler (umdukları verilmeyip kendilerine toprak dağıtılmadığı için) işsiz, huzursuz devrimci bir sınıf oluşturdular. Halkın davasını benimsemiş zengin bir aristokrat olan Peisistratos, bu durumdan yararlanarak, demokratik partinin önderi oldu. (Yunan'da «parti» sözünü, bugünkü anlamıyla formel siyasal kuruluşları değil, halkın, aristokratların ya da zenginlerin (oligarkların) resmi olmayan örgütlenişlerini belirtmek için kullandığımızı unutmamalısınız). Peisistratos; İ.Ö. 560'da bir darbe ile iktidarı ele geçirdi.

Solon anayasasına dokunmayan Peisistratos, önemli memurluklara kendi adamlarını geçirdi. Kendine karşı çıkan şamatacı aristokratları sürerek, topraklarını halka dağıttı. Kente göçen köylülere iş bulmak için para bastırıp büyük kamu yapıları yapımına girişti. Tarımdan çok zanaatlara ve ticarete önem vererek, Atina ekonomisini geliştirdi. Dış ticareti güvenlik altına almak için kurduğu askeri filo ile, Atina emperyalizmine varacak yolda ilk adımı atmış oldu. Peisistratos ölünce başa geçen büyük oğlu Hipparkhos iki aristokrat tarafından öldürüldü; yerine geçen kardeşi ve onunla birlikte tiran ailesi Atina'dan sürüldü.

Tarih aristokratlarca yazıldığı için, Peisistratos bir tiran (zorba) yönetimi tiranlık yönetimi olarak nitelendirildi. Tiran, iktidarı yasa dışı yollarla ele geçiren, halkı yasalara göre değil keyfi yöneten «halk düşmanı» olarak tanımlandı. Oysa, Solon'un reformlarına karşın, Atina'da halkın, halkçı yöneticilerin yasal yollarla iktidara gelebilme olanakları yoktu. Yürürlükteki geleneksel sözlü yasalar da, aristokratik yasalar olduğu için, bunlara uymayan halktan yana kararlar alıp uygulayan halkçı bir yöneticinin buyrukları «keyfi», yönetimi «yasa dışı» görülecektir. Dolayısıyla, aristokrat tarihçiler, aristokratik yönetimlerden demokratik yönetime geçiş hareketini başlatan Peisistratos gibi halkın davasını benimsemiş olan yöneticileri, zorba yöneticiler olarak sunup, tarihte böyle geçirmeleri güç olmadı. Bununla birlikte, bu halkçı harekete karşı, karşı zora başvuran aristokrasi yanlısı bazı yöneticiler de çıkıyor, bunlara da tiran deniyordu.

Kleisthenes'in Demokratik Reformları

Tiran ailesini süren aristokratlardan birisi de (kim olsa beğenirsiniz?) yönetimi ele geçirince, birdenbire tutumunu değiştirerek, aristokratları karşısına alıp iktidarını halka dayandıracak olan Kleisthenes idi.

Kleisthenes, Solon'un reformlarına karşın Atina siyasal yaşamında aristokratların ağır basmasının nedenini aristokratik kabile örgütlerinin *(genos* örgütlenmesinin) varlığını sürdürmesinde gördü. Kan bağına dayanan bu örgütlenmeyi yıkarak, yer bağına dayanan mahalle *(deme)* örgütlerini kurdu; ki «demokrasi» sözcüğümüz buradan gelmektedir. Kleisthenes'in bu siyasal reformuyla seçim çevrelerini *genos*lar değil, mahalleler oluşturdu. Ayrıca Kleisthe-

nes, Atina'yı on seçim bölgesine (mahalleye, *deme*'ye) ayırırken, mahallelerin sınırlarını her bölgede aristokratların azınlıkta kalacakları biçimde çizmişti. Kleisthenes'in bu ve öteki reformları sonucunda Atina demokrasisinin kurumlarının aldığı yeni biçimlere bir göz atalım.

Beşyüzler Meclisi, Kleisthenes'in dört kabileden yüzer üyenin seçilmesiyle oluşan dörtyüzler meclisinin yerine koyduğu meclis ti. Her mahalleden ellişer kişi olmak üzere on mahalleden seçilen 500 kişiden oluşan bu mecliste, her mahallenin üyeleri yılın onda birinde (36 gün) meclisin başkanlık kurulunu oluşturuyorlardı. Bu kurulun, dolayısıyla meclisin başkanlığına, her gün kurra ile bir başka Atina vatandaşı getiriliyordu. Demek ki, her Atina vatandaşının bir gün meclis başkanlığı yapma şansı vardı.

Başkomutan («polemarkhos») tüm Atina halkı tarafından seçiliyordu. Kendisine her mahalleden seçilen bir komutandan (*«Strategos»*dan) oluşan on komutan yardımcı oluyordu. Başkomutan, tüm Atina vatandaşları tarafından seçildiği gibi, öteki yüksek memurlardan farklı olarak, ardarda seçilebiliyordu. Bu başkomutanların önemlerini ve etkilerini artırdı. Başkomutanlar, dış güvenlik nedeniyle iç güvenlikle, dış politika nedeniyle iç politikayla ilgilenmeye başladılar. Sonuçta, demokratik ve aristokratik parti önderlerinin, Atina politikasına yön verebilmek için, kendilerini başkomutan seçtirmeye başladıklarını görürüz. Böylece başkomutanlar, Atina politikasında günümüz başkanlarına, başbakanlarına benzer bir konuma yükseldiler.

Ostrakismos yani *Çanak Çömlek Mahkemesi*, Kleisthenes, sivrilen vatandaşların bir gün tiran olmaya kalkmalarını önlemek için, sürgün mahkemesi diyebileceğimiz böyle bir mahkeme kurdu. Yılın belli bir tarihinde, vatandaşlardan, sivrilerek tiran olmasından korktukları kimselerin adlarını çömlek parçalarına yazıp (o zamanın oy sandığı olan) çanaklara atmaları istenirdi. Bir kimsenin adı altı bin vatandaş tarafından yazılıp atılmışsa, o kim se on yıl için Atina'dan sürülürdü. Ancak, tiranlığı önlemek amacıyla kurulan bu kurum, işlev değiştirerek, zamanla, demokratik parti önderlerinin aristokrat rakiplerini sürgün etme aracı durumuna sokuldu.

Bununla birlikte *«ostrakismos»*un (sürgünün) rakip parti önderlerinin birbirlerini öldürtmelerini önleyerek, Atina politikasın-

da parti sürtüşmelerinin gerginleşmesini engelleyici etkilerinin olduğu söylenebilir. Ayrıca bu kurum zamanımızdaki hükümet darbelerinde çoğu kez eski yöneticilerin öldürülmeleri göreneğinden daha uygun ve uygar bir kurum olarak görünüyor.

d. Pers Savaşları ve Sonrası

İ.Ö. 500'de, İonia'daki Yunan kent devletleri, Persler'e karşı ayaklanınca, Yunanistan'dan yardım istediler. Atina sembolik bir yardım (birkaç tekne) gönderdi. Persler, ayaklanmayı bastırınca, bu yardımı bahane ederek (İ.Ö. 490'da) Yunanistan'a saldırdılar.

Atina Pers saldırısına karşı koymak için 180 parçalık bir donanma hazırladı (bu Atina'nın emperyalist bir deniz imparatorluğu olma yolunda attığı ikinci adımdır). Bu donanma Salamis Koyu'nda Pers donanmasını yakınca Atina'nın yıldızı parladı.

Persler çekildikten sonra Atina karşı saldırıya geçme amacıyla (ya da bahanesiyle) İ.Ö. 478'de, Attik-Delos Deniz Birliği'ni kurdu. Birliğe üye kent devletlerinden aldığı tayfa ve tekne katkılarını, daha sonra, «siz para verin ben tayfa ve gemi sağlarım» diyerek, paraya çevirdi. Giderek birliğe üyeliği de gönüllü olmaktan çıkarınca, birlik Atina emperyalizminin bir aygıtı durumuna girdi. Toplanan paralar «Persler'in yıktığı Atina'yı onarıyoruz» diye, Atina'nın kalkınmasında ve görkemli bir kent durumuna sokulmasında harcandı.

Atina Demokrasinin Altın Çağı

Atina'nın emperyalist yayılmasıyla savaş ve ticaret filolarının gelişmesi, vatandaşlar sınıfının en alt tabakalarının Atina yönetimindeki ağırlıklarının artmasına yol açtı. Önceleri (kendilerini donatamadıklarından) askerlikten bağışlanan bu kesimler, askere gelirken silahlarını da getirmeleri istenmediğinden, ellerini kollarını sallaya sallaya donanmaya girip, tayfa olarak, çalışmaya başladılar. Üstelik (Atina'ya uzak köylerin küçük çiftçilerinden farklı olarak) donanma seferde olmadığı zaman, halk meclislerine ve mahkemelere girip etkili olmaya başladılar. Konumları ve çıkarları gereği, ekonomik alanda Atina'nın emperyalist yayılmalarından, siyasal alanda siyasal hakların genişletilmesinden yana bir tutum takındılar.

Bu eğilim Perikles döneminde doruğuna ulaştı. Perikles siyasal kariyerini, geleceğini, demokratik parti içinde arayan bir aristokrattı. İ.Ö. 461'de bu partinin önderi olarak kendini başkomutan seçtirdi ve öldüğü İ.Ö. 431'e dek ardarda seçilmeyi başardı. Bu iki tarihin arasındaki yıllar, demokrasinin altın çağı olarak nitelenen «Perikles Dönemi» olarak bilinir.

Perikles döneminde, halkın meclisteki ve mahkemelerdeki ağırlığını artırması için, buralara aylak zenginlerin katılıp çalışan aşağı tabakaların işlerini bırakıp katılamadıkları düşüncesiyle, meclisin ve mahkemelerin oturumlarına katılanlara ödenek verilmeye başlandı.

Peloponnesos Savaşları

Perikles, İ.Ö. 443'de, Attik-Delos Deniz Birliği'ni bir konfederasyona dönüştürdü. Bu, birlik üyelerini Atina'nın uyruğu yapma yolunda atılmış bir adımdı. Bağımsızlıklarını yitirmeye başladıklarını anlayan ve ağır vergilerden (haraçlardan) yakınan birkaç kentin ayaklanması şiddetle bastırılıp, buralara Atina göçmenleri ve garnizonlar yerleştirildi.

Sonunda Atina'nın emperyalist eğilimlerinin gittikçe tehlikeli bir durum aldığını gören Sparta, «Yunan'ın kurtarıcısı» rolünü üstlenerek, Atina'nın karşısına dikildi. İ.Ö. 431'de, Attik-Delos Deniz Birliği'ni dağıtması isteğini kabul etmeyen Atina'ya savaş açtı. Peloponnesos Savaşları (ki öyküsü Thukydides'in *Peloponnessoslularla Atinalıların Savaşı* adlı tarihinde anlatılır) otuz yıl kadar sürdü. Perikles savaşın ilk yılında öldü.

Perikles'den sonra, demokratik partinin ve Atina demokrasisinin başına, artık aristokratlar değil, derici Kleon gibi sanayici veya tacir radikal demokrat politikacılar geçmeye başladı. Onlar, aristokrat asıllı önderler gibi halk meclisini yönlendirmek yerine, meclisin ve halkın eğilimleri yönünde sürüklendiler ve Atina'yı da sürüklediler.

Oligarşik ve Demokratik Devrimler

Demokratik yönetimin beklenen zaferi sağlayamaması üzerine, İ.Ö. 411'de bir oligarşik devrim oldu; aristokratlar yönetimi ele geçirdiler. Siyasal haklara sahip vatandaşların sayısını beş bine indirdiler; demokrat rakiplerini öldürtüp bir terör politikası izlediler.

Üyelerini (orduyu atlarıyla süvari olarak katılan) aristokratlar arasından alan kara ordusu subayları bu devrimi destekledikleri halde, üyeleri halk sınıfından gelen donanmanın askerleri karşı çıktılar. Bunlar gene bir Aristokrat olan (Sokrates'in de dostu, belki de sevdiği delikanlı olan) Alkibiades'in önderliğinde, İ.Ö. 408'de oligarşiyi yıktılar. Ancak Sparta'yı yenemediler.

Sparta Atiya'yı kuşattı. Demokratlar direnme kararı aldı; aristokratlar ise, Sparta ile anlaşarak, Atina'yı teslim ettiler. Atina'yı Sparta ordusunun desteği ile bu partiden otuz oligark yönetmeye başladı; ki bunların yönetimi, baskıcı tutumlarından dolayı, «otuzlar tiranlığı» olarak bilinir. Otuzlar tiranlığı, ileri gelen demokratlardan 1500 kadarını öldürüp gerisini sürdü. O kadar çok kimseyi sürmüşlerdi ki, sürülenler dışarıda bir ordu oluşturup Atina'ya saldırdılar. Sparta ordusunun komutanı bile tiranların zorba yönetimini desteklemek istemeyince otuzlar tiranlığı yıkıldı.

Yunan İç Savaşları

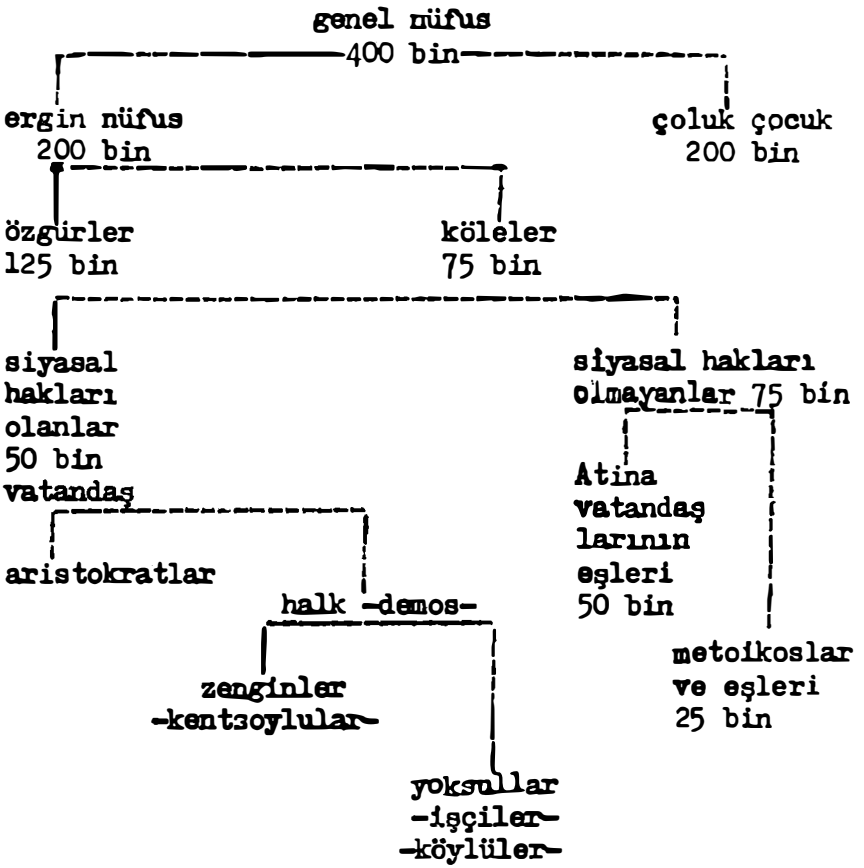
Aslında Atina'da (ve anımsanacağı gibi aynı tarihlerde Sparta'da) görülen bu olaylar, Yunan kent devletleri içinde ve kent devletleri arasında bir iç savaşın görünümleriydi. Bir kent devletinde sınıf savaşını yitiren ya da yitireceğini sezen sınıf (eskiden olduğu gibi kent devletine ihanet ettiğini düşünmeden) öteki kent devletlerinde iktidarda olan aynı sınıfın yardımını ister duruma geldi. Böylece, sınıf kavgası, iç savaş bütün Yunan'a yayıldı.

Bu çatışmalar bir sonuca varamadan, İ.Ö. 339'da Makedonya Yunanistan'ı fethedip iç savaşa son verdi. Makedonya «Hellen Birliği»ni kurup, Yunanistan'daki düzen için bir tehlike oluşturan işsiz güçsüzleri birliğin ordusuna alarak, onların Persler'e karşı düzenlenen «intikam seferi»nde kullanılmasını (harcanmasını) sağladı. İ.Ö. 323'te İskender'in Asya seferi sona erince, ordudan terhis olunanların yeniden işsiz güçsüz kalmalarıyla, iç savaş yeniden başladı. Bu dönemin tarihi ile ilgili olarak M.I. Rostovtzeff'in, *The Social and Economic History of Hellenic* **World** adlı ünlü yapıtında yazdıklarına göre, sınıf savaşı, yer yer, aşağı sınıfların iktidarı ele geçirip, borçları silip, toprakları yeniden dağıtıp, mahkemeleri kaldırdıkları noktalara dek varmıştır.

Sonunda Roma, Makedonya'yı yenip İ.Ö. 146'da Yunanistan'ı Makedonya valisinin yönetimine verdi. İ.Ö. 86'da ise, Romalılar

Atina'yı fethederek, Atina kent devletinin siyasal varlığına son verdiler.

Atina'daki toplumsal ve siyasal gelişmeleri böylece gördükten sonra, daha çok Atina'da geliştirilen Yunan siyasal düşünüşünü incelemeye geçmeden önce, bu düşünüşün temelinde yatan Atina demokrasisinin ve toplumunun yapısını aşağıdaki şema ile anımmakta yarar var.



Şekil : 2

Perikles Döneminde
Atina Kent Devletinin Nüfusunun Dağılımı

2. ESKİ YUNAN'DA SİYASAL DÜŞÜNÜŞ

Eski Yunan'da feodal bir niteliğe sahip olan kahramanlık çağının (İ.Ö. 9.-8. yüzyılların) Homeros destanlarına yansıyan siyasal düşünüşünü ve bu düşünüşün Homeros destanları aracılığıyla kent devleti toplumunun düşünüşünü etkileyişini görmüştük. Bu bölümde kent devleti döneminin siyasal düşünüşünü ele alacağız.

A. Mitolojik Düşünüşten Felsefi Düşünüşe Geçiş

Kahramanlık çağının düşünüşü mitolojik bir düşünüş idi. Kent devleti döneminde, mitolojik düşünüş de etkisi zayıflayarak varlığını sürdürmekle birlikte, yeni bir toplum ile birlikte yeni bir düşünüş, felsefi düşünüş oluşmakta ve etkisini giderek artırmaktadır. Ancak felsefi düşünüşü incelemeye geçmeden önce, mitolojik düşünüşün genel niteliklerini ve siyasal düşünüşün mitolojik düşünüşe dayandırılmasının biçimini anımsamakta yarar var.

a. Mitolojik Düşünüş

Mitolojik düşünüş, dinsel düşünüşün ergin dönemlerinde görüleceği gibi tümdengelime dayanan biçimi değil, bu düşünüşün benzetmelere, analojiye dayanan ilk, bir bakıma gelişmemiş biçimidir. Bu düşünüşte doğa güçleri canlı varlıklar (tanrılar); insan-doğa, insan-insan ilişkileri ve doğal olaylar, onların düşüncelerinin ve eylemlerinin ürünü görülerek, bir takım mitoslarla açıklanmaya çalışılıyordu.

Örneğin fırtına, harmanda sapın samanın savurulmasına benzer biçimde, Zeus'un, üç dişli dirgeni ile bulutları devşirmesiyle, altüst etmesiyle açıklanıyordu. Şimşekler, zaman zaman insanların yaptıklarına öfkelenen Zeus'un fırlattığı mızrakları olarak yorumlanıyordu. Her bir önemli doğal ya da toplumsal olay için, çoğu kez benzetmelere, yakıştırmalara dayanan böyle mitoslar (öyküler) uydurmuştu. Samanyolunun (İngilizce'de *Milky Way* = «sütlü yol» denen yıldız kümesinin) Herakles'in bebekliğinde süt anasının göğsünü bir soruşta tüm sütünü çekerken, kadıncağızın can acısıyla geri çekilmesiyle göğsünden gökyüzüne dökülen süt damlacıklarından oluştuğu söyleniyordu. Öte yandan Herakles, çapkın Zeus'un Sparta kralının kızından edindiği ikizlerinden biriydi. Dolayısıyla Spartalılar, özellikle Sparta kralları, soylarını

bir tanrıya dayandırmış oluyorlardı. Böylece yönettikleri sınıfların insanlardan daha üstün olduklarını, toplumu yönetme hakkının doğal olarak ve kalıtsal olarak kendilerinin olduğunu belirtmiş oluyorlardı. Mitolojik düşünüşün yerini felsefi düşünüş aldığı zaman mitolojik düşünüş ve mitoslar, sanata bitmez tükenmez bir esin kaynaklığı yapmak gibi işlev değiştirmiş olmakla birlikte, aristokratlar arasında (ve halk tabakaları arasında) varlığını sürdürebildi. Örneğin felsefi düşünüşü doruğuna ulaştıran Platon bile, soyunun Atina'nın son kralı Kodros'dan geldiğini söylüyordu ve Kodros'un soyunun da tanrı Poseidon'a dayandığına inanılıyordu.

b. Felsefi Düşünüşe Geçiş

Mitolojik düşünüşün ürünleri olan mitosların, aristokratik bir dünya görüşünü temsil ettiklerini, aristokratik değerleri, aristokratik düzeni savunduklarını, bir cümleyle, aristokrasinin ideolojisi olduklarını görmüştük.

Ticaret ve sanayinin gelişmesiyle, kasabalar kentleşip kent devleti toplumu ortaya çıkarken, bu gelişmelerle birlikte bir kentli orta sınıf, yani burjuvazi de belirip zamanla en geniş ve en güçlü sınıf durumuna geldi. Bu sınıfın siyasal rakibinin düşünüşünü, ideolojisini benimseyip sürdürmesi, onun yalnız düşünsel egemenliğine değil siyasal egemenliğine de boyun eğmesi anlamına gelirdi ki, burjuvazinin hiç böyle bir niyeti yoktu. Toplumun yönetimine katılmak, hatta iktidarı ele geçirmek isteyen bu sınıfın, siyasal yeteneklerin yalnızca aristokratlarda bulunduğunu, aristokratların tanrı soylu olduklarını söyleyen mitosların doğruluklarından kuşkulanmaya başlayacağı açıktır. Hele bazı yerlerde iktidara ortak olmuş, bazı yerlerde tek başlarına ele geçirmişlerse, mitoslar onlara olgulara da uymaz görünecektir. Dolayısıyla bu dönemin düşünürleri, dinsel mitosları bir yana bırakarak, evrenin (daha sonra da toplumun) dinsel olmayan (layik) açıklamalarını yapmaya kalkıştılar. Böylece mitolojik düşünüşün yerini, bir boyutuyla soyut bilimsel düşünüşe de varacak olan felsefi düşünüş aldı.

B. Felsefi Düşünüş

Düşünce alanındaki bu devrim, felsefi düşünüş, önce Yunan Yarımadası toplumlarında değil, ekonomik, toplumsal ve siyasal

devrimlerini de daha önce başlatmış olan İonia kent devletlerinde görüldü. İ.Ö. 6. yüzyılda, deniz ticareti ile zenginleşen İonia kentlerinde ortaya çıkan güçlü bir orta sınıf, siyasal iktidar yolunda aristokratlarla kavgaya tutuşmuştu. Örneğin Bertrand Russell'ın *Batı Felsefesi Tarihi*'nde de belirttiği gibi, Miletos'da halk, aristokratları yenip yönetime geçmiş, aristokratların karılarını ve çocuklarını kılıçtan geçirmişti. Bir karşı devrimle yönetimi yeniden ele geçiren aristokratlar, demokratları canlı meşaleler gibi yakarak, kentin alanlarını onlarla aydınlatmışlardı. Bu olaylar, mitoslara açıkça ters düşen olaylar; bu gelişmeler, mitoslarla, mitolojik düşünüş ile açıklanamayacak gelişmelerdi. İonialılar'da mitolojik açıklamalara, mitolojik dünya görüşüne karşı bir kuşku doğdu.

İonia düşünürleri aynı zamanda dinsel tabular sayıldıkları için olacak, mitosların gerçeğe uygun olup olmadıklarını tartışmaya kalkmadılar. Onları bir yana bırakıp, olayları, özellikle doğa olaylarını, farklı bir biçimde açıklamaya çalıştılar. Böylece doğan İonia «doğa felsefesi» ile yeni bir düşünüş, felsefi düşünüş başlamış oldu. Aynı yüzyılda Güney İtalya'da aristokrat filozofların yönetimi altındaki bir kentte (Kroton'da) mitolojik düşünüş bir yana bırakılarak, aristokratik düşünüş bir «din felsefesi» düzeyinde canlandırılmaya çalışıldı. İonia'daki doğa, Güney İtalya'daki din felsefelerinin etkisiyle, bir yüzyıl sonra (İ.Ö. 5. yüzyılda) Yunan Yarımadası'nda hem doğa hem din felsefesi boyutları olan, ama daha çok insan felsefesine ağırlık veren «genel felsefe sistemleri» geliştirildi.

a. İonia Doğa Felsefesi

İonia'da mitolojinin toplumsal, siyasal konularla ilgili açıklamalarının olaylara ters düştüğü görülünce, evren ve doğa olaylarıyla ilgili mitolojik açıklamlara duyulan inanç da sarsılmıştı. Yukarıda anlattığımız nedenlerle, doğrudan toplumsal, siyasal sorunlarla uğraşmayı daha sonraki düşünürlere bırakan İonia düşünürleri «madem ki evrendeki olaylar tanrıların istekleriyle ve iradeleriyle oluşmuyor, bu olayların temelindeki gerçek nedir, kendi kendine oluşan evrenin aslı, ana maddesi nedir?» sorusuna yanıt aradılar.

Thales (İ.Ö. 6. yüzyılda) evrenin ana maddesinin «su» olduğunu öne sürdü. Anaksimandros bunun «*aperion*» (sınırsız) dedi-

ği şey olduğunu söyledi. Anaksimenes «hava»dır, Herakleitos «ateş» tir dedi (kim bilir belki de «enerjidir» demek istemişti). Böylece doğa olaylarını dinsel mitoslarla değil çoğu kez maddelerle, fizik olaylarla açıklama çabasıyla felsefi düşünüşü başlatmış oldular.

Herakleitos

Herakleitos (İ.Ö. 540-480), İonia doğa felsefesinin son düşünürlerinden biridir. Düşünceleri doğa felsefesinden insan felsefesine geçişi temsil eder. Ayrıca, düşünüşünde materyalist öğelerle idealist öğelerin yanyana oluşuna bakılarak, materyalist felsefeden idealist felsefeye geçişi temsil ettiği de söylenebilir.

Ephesos'un (Efes'in) aristokrat bir ailesinden gelen Herakleitos, kentindeki demokratik gelişmelere kızarak, toplumdan, politikadan soğumuş, kendini felsefeye vermiştir. Bir aristokrat olmakla, aristokratik inançlara, değerlere sahip olmakla birlikte, öteki aristokratlardan farklı olarak, zamanındaki «değişme»lerin bilincindedir, öyle ki, yalnızca toplumsal alanda değil, doğada da hiç bir şeyin durucu, kalıcı olmadığını, her şeyin bir değişme, bir oluş, bir akış süreci içinde olduğunu düşünmektedir.

Herakleitos'a göre, evrenin aslı ateş olduğu gibi, evrende her şey sürekli bir yanış içindedir. İnsanlar bile, ama yavaş yavaş, için için yanmaktadırlar. Herakleitos'un bu yanma benzetmesi ile anlatmak istediği, her şeyin bir varoluş, değişme ve yok oluş süreci içinde olduğudur. Bu düşüncesini dile getiren öteki benzetmesi, ırmağa giren insandır. Aynı ırmağa iki kez giremeyiz; ikinci girişimizde ırmak o ırmak değildir, sular değişmiş, başka sular gelmiştir. Aynı ırmağa bir kez bile giremeyiz; çünkü ilk adımımızı attığımızdaki ırmakla ikinci adımımızı attığımız ırmak aynı ırmak değildir. Hatta ikinci adımımızı attığımızda biz de aynı insan değilizdir; birinci adımımızı atışımızdan sonra ırmaktakine benzer değişmeler bizim içimizde de olmuştur, biz de değişmişizdir. Bu düşünce süreciyle Herakleitos şu sonuca varmaktadır: «Aynı ırmaklara hem giriyoruz, hem girmiyoruz, hem biziz hem biz değiliz.» (Herakleitos'dan, öteki İonia filozoflarından ve sofistlerden zamanımıza kalabilen düşünce kırıntıları (fragmentler) için Walther Kranz, *Antik Felsefe* (Metinler ve Açıklamlar), çev. Suad Y. Baydur yapıtına bakınız).

Herakleitos'a çağdaşları «Karanlık Herakleitos» demişlerdir. Yukarıdaki çelişkili ve anlaşılması güç sözlerine bakılırsa, karan-

lık olmayı kendisi istemiş gibidir. Gerçekten onun, avamdan kimseler anlamaya kalkmasınlar, yanlış yunluş anlarlar diye, düşüncelerini böyle karanlık, bulanık biçimde formülleştirdiği söylenir.

Herakleitos'un düşünce tarihine yaptığı büyük katkı, kendisinden önce ve sonra çoğu düşünürlerin evrende ve toplumda değişmez bir düzenin bulunduğunu sanmalarına karşılık, onun evrende tek değişmeyen şeyin «değişme yasası» olduğunu söylemesidir. Herakleitos evrendeki bu değişmenin, örneğin sıcak ile soğuk gibi zıtlıkların sürekli savaşının ürünü olduğunu söyleyerek «diyalektik»i, diyalektik bakış açısını da düşünce tarihine armağan etmiştir. Ancak, Herakleitos'a göre, zıtlıkların arkasında bir «birlik», değişmelerin arkasında bir «değişmezlik» vardır ki ona «*logos*» adını verir. *Logos* Eski Yunanca'da söz, akıl anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla onun felsefesinin, «diyalektik materyalizm» olmaktan çok, «diyalektik idealizm» olduğunu söyleyebiliriz.

Herakleitos'un *logos* kavramını izleyerek, onun doğa felsefesinden, toplum felsefesiyle ilgili düşüncelerine geçebiliriz. Herakleitos'da *logos*, zıtlıkların gerisindeki birlik, değişen şeylerin gerisindeki ve onların değişmelerini yöneten «evrensel akıl» olarak görünür. İşte insan aklı da bu evrensel, bu tanrısal akıldan alınmış bir paydır. Bu nedenle akıl, bütün insanlar için aynıdır. Ne var ki bazı kimseler, kendi özel akılları varmış gibi düşünürler. Bunun nedeni, bazı insanların evrensel akıldan daha az, bazılarının (aklın yolunun tek ve ortak olduğunu düşünenlerin) daha çok pay almış olmalarıdır.

Buradan tutturarak Herakleitos, aristokratik inançlarına yol hazırlamaktadır. Evrensel akıldan çok pay almış olanlar azlıktır, az pay almış olanlar çokluktur. Akıldan az pay almış olan avam kıt akıllıdır; dış görünüşlere takılır. Ne sürekli değişmenin ne de bu değişmenin ardındaki değişmeyen ilkelerin bilincindedir.

Sonuç olarak, ruh ve düşüncede aristokrat olan Herakleitos, toplumu daha akıllı olduklarına inandığı aristokratların yönetmelerini kapamamaları ve toplumu akıllarıyla, bu gerçeği, değişmenin lumu yönetirken evrendeki ve toplumdaki değişme gerçeğine gözlerini kapamamaları ve toplumu akıllarıyla, bu gerçeği, değişmenin biçimini kavrayarak yönetmelerini istemiştir. Herakleitos'un diyalektik düşünüşü ve bakış açısı, idealist filozof Hegel'i, Hegel kanalıyla da Marks'ı derinden etkileyecektir.

Demokritos

Demokritos, (İ.Ö. 460-370), Trakya'nın Abdera kentinde yetişmiş bir düşünürdür. İonialı olmadığı halde ve İonia doğa felsefesinin çıkışından bir bir buçuk yüzyıl kadar sonraki bir çağda yaşamış olduğu halde; düşünceleri İonia doğa felsefesinin gelişme çizgisi üzerinde bulunduğu için ve materyalist doğa felsefesini doruğuna ulaştıran bir düşünür olduğu için; düşünürleri tarih sırasına göre inceleme yolumuzdan ayrılarak onu İonia doğa felsefesi başlığı altında ele alıyoruz.

Demokritos da, Harakleitos gibi, doğa yanı sıra toplum hakkında da düşünceler öne sürmüştür; bu nedenle o da doğa felsefesinden toplum felsefesine geçiş düşünürü sayılabilir. Dahası, Herakleitos'dan farklı olarak, doğa felsefesi materyalist olan düşünürlerin toplum felsefesinde (kural değil, genellikle) eşitlikçi, demokratik bir tutum takınmalarının ilk örneklerinden birini vermiştir.

Demokritos'a göre evrenin ana maddesi «atom» (bölünemeyen) dediği küçük parçacıklardır. Varlıklar, atomların çeşitli birleşmelerinin; olaylar, çeşitli hareketlerinin ürünüdür. Demokritos'un doğa felsefesi bu görüşe dayanır.

«Toplum ve tarih öğretisi»ne gelince, Demokritos'a göre, başlangıçta hayvanlar gibi çıplak ve ilkel olan insanlar, zamanla zanaatlarda ilerleyerek kendinin yaşadığı çağdaki durumlarına gelmişlerdir. Toplum ve devlet (polis) bu tarihsel gelişmenin (evrimin) sonucunda ortaya çıkmıştır. Devletin kaynağı, insanların gereksinimlerini karşılıklı olarak karşılamak için kurdukları işbirliği ve işbölümüdür.

Devletin (mitoslardaki gibi tanrıların eline bir asa verdikleri tanrı soylu bir aristokratı toplumun başına geçirmeleriyle değil) karşılıklı gereksinimlerin karşılanması için insanlarca kurulmuş olduğu görüşü, onun demokratik düşüncelerine kapıyı aralamaktadır. Böyle bir düşünceye dayanılarak, devleti karşılıklı olarak gereksinimlerini karşılamak için kuranların, toplumun nimetlerinden eşit yararlanmaları, toplumun yönetimine eşit ölçüde katılmaları sonucuna varılabilir. Demokritos'un böyle bir sonuca varıp varmadığını bilmiyoruz (ama sofist Protagoras'ın böyle bir sonuca vardığını biliyoruz).

Demokritos'un insan, ahlâk, politika ile ilgili düşüncelerinin doğa felsefesine dayandığını görüyoruz. Ona göre, evrende her

şey atomlardan, maddeden yapılmış olduğu gibi insan da maddeden oluşur. Madde dışında ruh diye bir şey yoktur. İnsanın duyguları, istekleri ve düşünceleri, bedenindeki ateş atomlarının hareketlerinin ürünleridir. Ateş atomlarının bedendeki hareketleri durgun ve ölçülü iseler insan mutlu; kızışık ve ölçüsüzseler insan mutsuzdur. Bu görüşe dayanarak : «Her şey için eşitlik (ölçülülük) doğrudur, aşırılık (ifrat) ve azlık (tefrit) kanımca böyle değildir» demiştir. Bu ilke topluma uygulanırsa, iyi toplumun aşırı zenginliğin ve aşırı yoksulluğun bulunmadığı bir toplum olacağı sonucuna varılabilir ki, Demokritos'un zamanında böyle toplumlar demokrasi ile yönetilen toplumlardır. Demokritos'un da bu mantık zincirini izleyip izlemediğini bilmiyoruz. Ama «Bir demokrasideki yoksulluk, aristokrasideki sözde bahtlılığa özgürlüğün köleliğe üstün tutulduğu kadar yeğlenmelidir» dediğine bakılırsa, izlemiş görünüyor. Böylece, Demokritos'un materyalist bir doğa felsefesinden hareketle demokratik bir siyasal düşünüşe varışını, biz de izlemiş oluyoruz.

b. Güney İtalya Din Felsefesi

İ.Ö. 6. yüzyılda, Yunan Yarımadası'nın bir yakasında, İonia'da, toplumsal gelişmelere koşut olarak materyalist bir doğa felsefesi türetilirken, benzeri toplumsal gelişmelerin görüldüğü öte yakasında, Güney İtalya'da, aristokratik, idealist bir din felsefesinin geliştirilişine tanık oluruz. İonia gibi Güney İtalya da, Yunan Yarımadası'ndan gelen göçmenlerce kurulmuş olan kent devletleriyle, Yunan dünyasının bir parçasını oluşturuyordu. Öteki kent devletlerinde İ.Ö. 6. yüzyılda görülen ekonomik, toplumsal, siyasal gelişmeler, Güney İtalya kent devletlerinde ve bunlardan biri olan Kroton'da da görüldü. Ancak burada, Pythagoras'ın çevresinde toplanan aristokratik inançlı bilgeler, düşünce alanında bir din felsefesi geliştirdiler.

Pythagoras ve Pythgorascılar

Pythagoras İ.Ö. 582'de, İonia'daki Sisman (şimdiki Samos) kentinde doğdu; İ.Ö. 6. yüzyılda yaşadı. Ölüm tarihini veremeyişimizin nedeni, Pythagorascı geleneğe göre onun ölmediğine inanılmasıdır. Gençliğinde, büyük bir ticaret filosuna sahip olan tiran Polykrates'in, Sisam'da aristokrasiyi saf dışı edip kentli orta sınıfa dayanarak tiranlık yönetimini kurmasına tanık olmuş-

tur. Bu durumdan hoşlanmayarak ülkesinden ayrılmış, Güney İtalya'daki Kroton kentine yerleşmiştir. Bu tutumu, Yunan dünyasındaki demokrasiye giden gelişmelere karşı gösterdiği tepkiyi dile getirmektedir.

Pythagoras'ın hem bir bilim olan matematik ile uğraşması, hem mistik denebilecek bir din felsefesinin kurucusu olması bazılarını şaşırtır. Russell'a göre, asıl matematikle uğraşmasıdır ki onun böyle idealist bir dünya görüşüne sahip olmasına yol açmıştır. Çünkü Pythagoras, duyumlarla edindiğimiz dış dünyaya ilişkin bilgilerimizin insandan insana, yerden yere ve zamanla değişmesine karşılık, matematik bilgisinin pekinliğinden ve evrenselliğinden etkilenmiştir. Gerçeğin bilgisinin de böyle tek kesin ve evrensel olması gerektiğini düşünmüştür. Böylece duyumlarımızla edindiğimiz bilginin bizi yanılttığı sonucuna varmış olmalı ki sayıların bilgisinin gerçeğin bilgisi olduğunu ileri sürmüştür. Dahası, Pythagoras sayıların gerçek varlıklar olduklarını düşünmüştür.

Pythagoras, felsefesini, İonia felsefesini de başlatan soru ile başlatmış görünür: «Evrenin ana ilkesi nedir?» biçimindeki bu soruya verdiği yanıt, İonia doğa felsefesinde genellikle verilen yanıtlardan farklı olarak, onun maddi bir öğe değil «sayılar» olduğunu söylerek (sayı bir madde olmayıp madde dışı bir şey bir düşünce, bir idea olduğu için) idealist felsefenin temellerini atmış olur.

Pythagoras'ın yazıp yazmadığını bilmiyoruz. Yazmışsa bile yazdıklarından hiç bir parça zamanımıza kalmamıştır. Bu nedenle hangi düşüncelerin onun hangilerinin öğrencilerinin olduğunu ayrımlama olanaklarından yoksunuz. Bu durum karşısında Pythagoras'ın düşüncelerinden değil, Pythagorascıların düşüncelerinden söz etmek daha doğru olur. Bunların içinde bazı temel düşüncelerin Pythagoras'a ait olacağı açık.

Pythagorascılara göre gerçek varlıklar sayılardır. Evrende sayısal bir düzen ve düzenlilik vardır ve her şey sayı ile anlatılabilir. Bir sayısı örneğin, tanrıdır. Birden başlayarak her sayının bir karşılığı, bir anlamı vardır. Her sayı bir şeyi ya da bir düşünceyi karşılar. Pythagorascıların «sayı mistisizmi» olarak adlandırılabilecek olan bu düşüncelerinden tutturarak, onların toplum felsefelerine geçebiliriz.

Pythagorascılara göre evrende bir düzenlilik, bir uyum vardır. Toplumda da bir düzen ve bir uyum olmalıdır. Yaşadıkları dönemde, demokrasilere varma yolunda siyasal değişiklikler geçiren toplumlarında, kendi anladıkları anlamda bir düzen bir uyum görmemiş olacaklar ki, toplumda uyumu sağlayacak olan sayıyı aramaya girişirler, bulurlar da. Bu sayı kare sayıdır, kendisiyle çarpılmış sayıdır. Karenin kıyıları, açıları birbirlerine eşit olduğu için, kare eşit kısımlardan oluştuğu için, yetkin bir uyumu dile getirir. Öyleyse kare sayı «adalet»tir.

Adalet toplumun temelidir. Toplumda, karede olduğu gibi, onu oluşturan kısımlar birbirlerine eşitse uyum vardır, adalet vardır, eşit değilse yoktur. Bununla Pythagorascıların toplumun kısımları olan sınıfların birbirlerine eşit olmalarını istedikleri sanılmasın. Onlara göre toplumun kısımları 1. akıl, 2. ruh, 3. istek'tir; eşitlik de bu üç öğenin toplumda doğru yerlerinde bulunmasıdır.

Pythagorascılar toplumun da insan gibi üç öğeden, akıldan, ruhdan, istekden kurulduğunu düşünmüşlerdir. İnsandan başlayalım; insan bu üç öğeden kurulu olmakla birlikte, bazı insanlarda akıl, bazılarında ruh, bazılarında istek öğesi egemendir. Aklın egemen olduğu kimseler bilge, ruh öğesinin egemen olduğu kimseler asker yaradılışlı kimselerdir. Kendilerine istek öğesinin egemen olduğu kimseler ise, üretim işleriyle uğraşmaya elverişli avam yaradılışlı kimselerdir.

Böyle bir düşünce zinciriyle insandan topluma geçen Pythagorascı düşünüş, bir toplumda düzenin, adaletin, uyumun olabilmesi için, insanların toplumda yaradılışlarına uygun yerlere yerleştirilmelerinin gerektiğini öne sürer. İnsanda doğru olan nasıl aklın öteki kısımlarını yönetmesi ise, toplumda da doğru olan, kendilerine akıl kısımları egemen olan kimselerin, demek ki bilgelerin topluma egemen olmaları, toplumu yönetmeleridir. Kendilerine ruh (yüreklilik) öğesi egemen olan kimseler, akıllarının eremeyeceği politika işleriyle uğraşmaya kalkınayıp yalnızca savaş işleriyle uğraşmalıdırlar. Kendilerine insanın en aşağılık yanı olan istek kısmının egemen olduğu kimseler, bu istekleri, bu gereksinimleri karşılamaya çalışmalıdırlar. Elbette yalnız kendi istek ve gereksinimlerini değil, askerlerinkini, yöneticilerinkini de.

Pythagorascılar «eşitlik» sözünü kullanarak geliştirdikleri bu eşitsizlikçi, aristokratik toplumsal ve siyasal görüşlerini reenkar-

nasyon öğretisine dayanan bir din felsefesi ile desteklemeye, temellendirmeye çalışmışlardır. Reenkarnasyon öğretilerine göre ruh, sonsuz mutluluk ülkesinde genel ruha karışmış olarak yaşarken, işlediği (bilmediğimiz) bir suçtan dolayı cezalandırılarak ortadan atılıp, beden kafesinde tutuklanmıştır. Maddeler dünyasında bir bedene tutuklanmış olarak, hem cezasını çekmekte, hem de arınmaya çalışmakta genel ruha dönmek için sınav vermektedir. Ölümsüz olan ruh, ölümlü olan beden kafesinde bu dünya hazlarına düşkünlük göstermeyip, akla, tinsel değerlere önem vererek yaşarsa, bedeninin ölümünden sonra daha yüksek bir canlının bedeninde yükselmiş olarak yeniden dünyaya gelir, sınıf geçer gibi bir üst sınıfa geçer. Burada da iyi bir sınav verirse, daha üst sınıfa geçer. Kötü bir sınav verirse hayvanların, bitkilerin bedenine tutuklanarak yeniden bu dünyaya yollanabilir. Pythagorascıların bu düşünceleriyle alay etmek için olacak, Pythagoras'ın köpeğini döven birini durdurarak, «dur, vurma, tanıdım sesini duyunca, eski aziz arkadaşlarımdan biri» dediği söylenir.

Ruhlar yüksele yüksele, arınmanın son noktalarına doğru, ozan, doktor, kral ve bilge olarak görünürler. Bilgelikten sonra ruh, cezasını tamamlamış olarak bir daha beden kafesinde tutuklanmamak üzere, genel ve sonsuz mutluluk ülkesine katılır.

Pythagorascı reenkarnasyon öğretisinde ruhların yükseldiği merdivenin üç aşaması toplumun üç sınıfını temsil eder. Bunlar :

1. Servetseverler (halk ve tacirler)
2. Şerefseverler (askerler)
3. Erdemseverler (bilgeler)

sınıflarıdır. Böylece din felsefeleri toplum felsefelerine bağlanmış olur.

Pythagorascı Bilgeler Topluluğu

Pythagorascı bilgeler, toplumdan ayrı topluluklar biçiminde yaşadılar. Topluluklarında «dostlar, bilgeler arasında her şey ortaktır» ilkesini uygulamaya çalıştılar. Birbirlerini eşit, fakat kendilerini öteki insanlardan çok üstün gördükleri için, bu Spartalılar'ın egemen sınıf içi eşitlikçi yaşamlarını andıran bir durumdu. Pythagorascı bilgeler topluluğu düşünceleriyle ve siyasal eylemleriyle Kroton kentinin politikasını etkilediler. Öyle ki, bir ara kentin yönetimini ele geçirdiler. Ancak daha sonra halkın ayaklanması üzerine Pythagorascıların aristokratik bilgeler yönetimi yıkıldı; Pythagorascı bilgelerin çoğu öldürüldü, toplulukları dağıldı.

Pythagorascı Düşüncelerin Etkisi

Pythagorascı bilgeler topluluğu dağıtılmakla birlikte, Pythagorascı düşünceler etkilerini, özellikle aristokratik çevrelerde ve felsefe düzeyinde sürdürdüler. Sokrates'in (ruhun ölmezliği gibi) Pythagorascı inançlarının olduğu ve Pythagorascı düşünürlerle ilişkisinin bulunduğu biliniyor. Pythagorascı düşüncelerin bir bölümünün, Sokrates kanalıyla Platon'un ve Aristoteles'in genel felsefelerini etkileyişini ileride göreceğiz.

c. Yunan Yarımadası Genel Felsefe Sistemleri

İonia'da bir doğa felsefesinin, Güney İtalya'da İ.Ö. 6. yüzyılda din felsefesinin geliştirilmesine karşılık, Yunan Yarımadası'nda, yüzyıl kadar sonra, daha çok insanla ve toplumla ilgilenen, ama hem doğa hem de doğaüstü ile ilgili konuları da ele alan, böylece bütüncü bir dünya görüşü olma eğilimi gösteren genel felsefe sistemleri geliştirildi. Bu akımın ilk temsilcileri, daha doğrusu öncüleri sofistlerdir. Onları Platon'un ve Aristoteles'in felsefe sistemleri izler; yanlarında da Kynikleri görürüz. Yunan'ın çöküş döneminde ortaya çıkıp, Yunan düşünüşü ile Roma düşünüşü arasında köprü görevi gören düşünce akımı ise, Stoik felsefe okuludur. Tüm bu büyük felsefe akımlarının bütün Yunan dünyasına yayılmış olmakla birlikte, daha çok Atina'da geliştirilip, Atina'da odaklaştıkları görülür.

C. Eski Yunan'ın Felsefe Okullarında Siyasal Düşünüş

Eski Yunan'da düşünüş felsefi bir biçim aldıktan sonra siyasal düşünüşün de felsefe okulları içinde geliştirildiklerini görüyoruz. Bu felsefe okullarının bazıları düzenli okullardır, bazıları da aynı düşünceler çevresinde toplanmış düşünürler gruplarıdır. Platon'un Akademi'si ile Aristoteles'in Lise'si ve Zenon'un Stoa'sı ve Epikuroscular birinci grubu oluştururlar. Sofistler, Kynikler ikinci grubu oluşturan, «okulsuz» felsefe okulları, bilgeler topluluklarıdır. Sokrates ise, okulu olmadığı gibi hiç bir okula sokulamayan ancak tek başına bir okul sayılabilecek kadar önemi olan bir düşünürdür.

a. Sofistler

«Evrenin aslı, ana maddesi nedir?» sorusuna yanıt olarak su, hava, ateş vb. öğelerin sunuluşu, giderek sonuçsuz tartışmalara, ele avuca gelmeyen yararsız spekülasyonlara yol açmıştı. Bu durum karşısında bazı düşünürler, doğayla ilgili bu yararsız spekülasyonları bırakıp, insanlarla ilgili olan ve pratik yararlar sağlayabilecek konular ve sorunlar üzerinde düşünmeye başladılar.

Öte yandan, kent devletlerindeki demokratik gelişmelerle, eski aristokratik siyasal kültür yetersiz kalmış, hem aristokratlar hem de demokratlar yeni bir kültürün gereksinimini duymaya başlamışlardı. Hele demokratlar, siyasal ikidarı ele geçirirlerken ve geçirdiklerinde kent devletlerini yönetirken, aristokratlardan yana yontan eski kültürü kullanamazlardı; şiddetle yeni, demokratik bir düşünüşün, demokratik bir kültürün gereksinimini duydular. İşte Yunan toplumunda duyulan bu gereksinimleri karşılamaya sofistler aday oldular.

Yunanca'da «*sophia*» bilgi demektir, Sofist, bilgili, «bilgin» anlamına gelen bir sözcük iken, kendilerine «sofist» deyen bu kimseler dersler vermeye başlayınca, sözcük «öğretmen» anlamına gelir oldu. Ama ona bugünkü anlamını Sokrates kazandırdı. Sokrates'in alaylı bir tutumla, «bu kimseler sofist (bilgin) olduklarını söylüyorlar, benim onlar gibi gerçeği bildiğim savım yok, ben yalnızca bilginin ardında koşan biriyim, bu nedenle onlar bilgin olabilirler, ben yalnızca gerçeği, bilgiyi arayan bir «filozofum» (bilgiseverim)» demesinden sonra, kendisini izleyen filozofların yanında sofistler, birer bilgin değil, bilginlik taslayan bilgiçler olarak görülmeye başlandı ve sofist «bilgiç» anlamına gelir oldu. Düşünce tarihinde ise sofist aşağıda görüşlerini açıklayacağımız düşünce akımının üyesi anlamına gelir.

Sofist akım, belli görüşleri olan bir felsefe okulu değildir. Sofistler birbirinden farklı görüşleri, çeşitli siyasal düşünceleri savunmuşlardır. Belki tek ortak yanları, insanı konu almaları ve bir okula bağlı olmamalarıdır. Ancak bu, düşünce tarihi içinde son derece önemli bir özelliktir. Belli tapınaklara ya da dinlere, mezheplere bağlı din adamlarının düşünüşü skolastikleşme eğilimi göstermişken, paralı ekonominin egemen olduğu bir toplumda, serbest emeğin ortaya çıkışının önemine benzer bir biçimde, ser-

best düşün emekçilerinin ortaya çıkışları, düşünceye esneklik ve değişen toplumsal gerçekliğe uyabilme yeteneği kazandırmıştır. Bu açıdan sofistleri, serbest meslek düşünürleri sayabiliriz.

Her şeyin parayla alınıp satılabildiği bir ortamda, bilginin, düşüncelerin de alınıp satılabilmesinin elbette bazı özürleri vardır. Ama düşünce tarihi içinde bazı yararlarının da olduğu görülmüştür. Talebe göre düşünce türetilmeye başlanınca çeşitli sınıfların ve grupların alacakları düşünceler de türetilir olmuştur. Ayrıca daha önceki çağlarda duygu ve düşünceleri dile getirilmeyen sınıfların düşünceleri bu yolla dile getirilmeye başlanıp, dünya görüşlerini geliştirme olanağı yaratılmıştır. Sofistlerin farklı sınıfların dünya görüşlerini dile getirdiklerini Mannheim, (*İdeology and Utopia* adıyla 1960'da İngilizce'ye çevrilen) *İdeoloji ve Ütopya* adlı Almanca yapıtında ortaya koymuştur.

Gerçekten sofistler, çeşitli sınıfların dünya görüşlerine uygun düşünceler türetmişlerdir. Ama daha çok, daha önce kendi düşünüşü, kendi kültürü, kendi dünya görüşü olmayan demokratlara satış yapmışlar, onlara yarayacak düşünceler türetmişlerdir

Ayrıca, ortada birden çok düşünce ve değer sisteminin bulunduğu bir durumda, insan doğal olarak hangisinin doğru ve geçerli olduğunu araştırma gereği duyarak, tek düşünce sistemi bulunan bir toplumda görülmeyen bir biçimde, «düşüncenin üzerinde düşünme»ye başlayacaktır ki, bu, hem epistemolojik sorunların üzerine eğilinmesine, hem de düşünüş sistemlerinin ideolojik niteliklerinin yavaş yavaş farkına varılmasına yol açacaktır.

Bilginin satılabileceğini, dolayısıyla öğretilebileceğini söyleyen sofistler, konumları gereği olarak da, bilginin, erdemin, siyasal bilginin ve siyasal erdemin doğuştan aristokratların kalıtımsal niteliği olduğu savlarına karşı çıkacaklardır, ki bu da demokratik bir tutumdur. Dolayısıyla onları bir bakıma aristokratik düşünüşün temeline saldıran düşünürler olarak görebiliriz. Sofistler Yunan düşünüşüne çok çeşitli katkılarda bulunmuşlardır. Sofistler'in babası sayılan Protagoras'dan başlayalım.

Protagoras

Protagoras (İ.Ö. 480-410), Teos'da doğmuş, Abdera'da yetişmiş, paralı dersler vererek yaşamını kazanmak için Atina'ya gelmiştir. Sofist düşünce akımının kurucusu olmuştur. Yazdıklarından

zamanımıza yalnızca fragmentler (parçalar) kalabilmiştir. Bu parçalar arasında onun :

Metron antropos panton = İnsan her şeyin ölçüsüdür» sözü gerek sofistlerin tutumunu, gerek Protagoras'ın düşünüşünü yansıtması bakımından çok önemlidir. Bu sözün önemini belki, aristokratik ozan Pindaros'un şu sözü ile yanyana koyarak daha iyi kavrayabiliriz :

«*Nomos basileos panton* = Yasalar her şeyin kralıdır» *Nomos*, tanrısal kaynaklı olduğuna inanılan, yazısız aristokratik yasalardır. Pindaros onlara uyulmasını, her şeyin ölçüsünün onlar olduğunu söylerken, Protagoras tam tersi bir tutumla, aristokratik yasaların karşısına insanı koymakta, insanı ölçü olarak almaktadır; dolayısıyla aristokratik yasalara karşı bir tutum takınmaktadır.

Protagoras'ın bu ünlü sözündeki «insan» sözcüğünün birey insan anlamına gelip gelmediği tartışmalıdır. Ama onun insan sözü ile, insanı hayvanlardan ayıran özelliği olan aklı amaçladığı, aklın her şeyin ölçüsü olduğunu söylemek istediği görüşü ağır basmaktadır. Böylece onun, tekil insanı değil, insan türünü ölçü olarak aldığı söylenebilir. Buna uygun olarak, siyasal sorunların ölçüsünün de insan olduğunu düşünmüş, daha açıkçası, bazı siyasal sorunların geleneksel aristokratik yasalarla değil, yaşayan insanların akıllarıyla çözülüp karara bağlanması gerektiğini düşünmüş görünür. Bunu onun «Protagoras mitosu» olarak tanınan meselinden biliyoruz : Protagoras, «devlet, siyaset bilgisinin bazı insanlarda mı yoksa tüm insanlarda mı bulunduğu» yolundaki bir soruyu, «bunu en iyisi, daha kolay anlamanız için, bir mitos yardımı ile anlatayım» diye yanıtlamaya başlar (mitoslara inandığından değil onları düşüncelerini daha kolaylıkla anlatmaya yarayacak bir mesel olarak kullanmak istediğinden böyle anlatmaktadır) :

Canlılar yaratıldıktan sonra, onları donatma işi iki kardeş tanrıya, Prometheus ile Epimetheus'a verilir. Epimetheus, doğaya ve birbirlerine karşı korunmaları için hayvanlara bol keseden post, diş, tırnak dağıtmaya başlar. Sıra insana gelince, ona verecek hiç bir şeyinin kalmadığını dehşetle görür. Çıplak, yumuşak insan, eli önünde acıklı bir durumda bakınıp durmaktadır. Prometheus yetişir insanın imdadına. Olympos'a çıkıp tanrılardan ateşi ve zanaatları çalarak insana verir; hayvanlardan korunması, kendini

donatması için. Böylece insanlar, öteki hayvanlardan ve doğadan kendilerini koruyabilecek duruma gelirler. Ama o zaman daha insanlar devlet bilgisine sahip olmadıkları için, kendilerini birbirlerinin saldırılarından koruyamazlar. Öyle ki, bu yüzden neredeyse yok olup gideceklerdir. Olympos'dan ateşi çalan Promethus'a fena biçimde kızmış ve bilindiği biçimde cezalandırmış olmakla birlikte Zeus, insanların bu durumuna acır; yok olup gitmelerine gönlü razı olmaz ve birbirlerini yiyip bitirmesinler diye, Hermes ile insanlara «devlet bilgisi» gönderir. Hermes bu bilgiyi, belli zanaatların bilgisinin belli kimselere verilişi gibi, bazı kimselere mi vereceğini yoksa herkese mi dağıtacağını sorar. Zeus, onu tüm insanlara dağıtmasını söyler. Bu mitos ile Protagoras, devlet bilgisinin belirli bir sınıfta değil tüm vatandaşlarda bulunması gerektiğini belirterek, demokratik bir politika anlayışını dile getirmektedir.

Öteki Sofistler

Sofistler arasında aristokratik düşünceleri savunanlar da vardı, çünkü sofistlerin düşüncelerinin alıcılarının, öğrencilerinin bir bölümü aristokrat gençlerdi. Ama sofistlerin çoğunun demokratik düşünceler geliştirdikleri söylenebilir. Bunlardan Antiphon, aristokrat-avam ayrımına karşı çıkarak, insanların doğuştan birbirlerine eşit olduklarını öne sürmüştü. Alkidamas, «Tanrı herkese özgürlük vermiştir, doğa kimseyi köle yapmamıştır» diyerek, efendi-köle ayırımına karşı çıkmıştı. Yunan'da pek yaygın olan Hellen-barbar ayrımına karşı çıkan sofistler de vardı. Thrasymakhos, «adalet güçlünün işine gelendir» diyerek uygulamadaki durumdan acı acı yakınırken, Kallikles onun tam zıddı olan düşünceler ileri sürmüştü. Ona göre, zayıflar birleşip, doğuştan üstün olanları, «hak, adalet, başkalarından fazla şeye sahip olmak için uğraşmamaktır» diyerek dizginleyen yasalar ve ahlâk kuralları koymuşlardır. Oysa hak ve adalet güçlünün istediği gibi yaşaması, tutkularının kendisini götürdüğü yere dek gitmesidir. Kısaca «hak güçlünündür».

Antiphon

İ.Ö. 5. yüzyılın ikinci yarısı ile İ.Ö. 4. yüzyılın birinci yarısı arasında yaşadığı bilinen ama kesin doğum ve ölüm tarihleri bilinmeyen bu Atinalı sofistin önemi, zamanımıza «Gerçek» adını taşıyan

uzunca bir fragmentinin kalabilmesidir. Bu fragment, hiç birinin yapıtı zamanımıza kalmayan sofistlerin, rakiplerinin yapıtlarından öğrendiğimiz düşüncelerinin, rakiplerince pek saptırılmadan aktarılmış olduğunu göstermektedir. En iyisi Antiphon'un «Gerçek» adlı yapıtının söz konusu fragmentinin bir bölümünü olduğu gibi vermek :

> «Toplumsal yasaların *(nomos'*un) buyrukları dileğe göredir, doğanın yasaları *(physis)* ise zorunludur. Toplumsal yasaların buyrukları sözleşme ile kararlaştırılmış buyruklardır, doğanın yasaları ise doğaldır. Toplumsal yasalara göre haklı sayılan şeylerin çoğu doğaya düşmanlık halindedir (doğanın yasalarına aykırıdır)... Örneğin gözler doğada dilediklerini görürler, dil dilediğini söyler. Ama toplumsal yasalar, neleri görüp neleri görmememiz, neleri söyleyip neleri söylemememiz gerektiği yolunda yasalar, kurallar koymuşlardır... Aristokrat babaların çocukları olanları sayıyor, onlardan çekiniyoruz, aristokrat aileden olmayanları da saymıyor, onlardan çekinmiyoruz. Böylece birbirimize barbarlık ediyoruz. Çünkü doğada hepimiz her şeyde aynı yaratılmışızdır. Hepimiz havayı ağız ve burun yollarımızdan içeri çekeriz ve hepimiz ellerimizle yemek yeriz...»
>
> (W. Kranz, *Antik Felsefe,* s. 149'a bakınız)

Fragmentin bundan sonrası yitik. Antiphon'un gidişi, hepimiz aynı yapıya *(physis'e)* sahibiz, aristokrat olalım halktan biri olalım, Hellen olalım barbar olalım eşit haklara sahip olmalıyız»a varacak yöndedir. Fragmentin bir başka önemi, sofistlerin *nomos-physis* (insan yapısı yasa-doğa yasası) ayrımı yaparak hem «doğal hukuk» öğretisine varacak kapıları açmış olduklarını, hem de toplumsal yasaların sınıfsal niteliğini ortaya koyduklarını belgelemesidir.

Sofistlerin Etkileri

Sofistlerin düşünceleri, aristokratik düşünüşe, aristokratik kültüre ve aristokratik değerlere karşı bir tepkiyi dile getirmekteydi. Ancak bu tepki, bir yapım hareketi olmaktan çok bir yıkım hareketiydi. Aslında aristokratik değerlerin yerine yeni değerlerin konabilmesi için, tepkinin ilk aşamasının yıkım aşaması, alanı temizleme hareketi olması gerekliydi. Ancak yıkım işinde başarılı

olan sofistler, yapım işinde pek başarılı olmuş görünmezler. Aristokratik değerlerin yerine bazı demokratik, eşitlikçi değerler ve düşünceler ortaya atmışlarsa da, bunları sistemleştirip demokratik bir felsefe yaratamamışlardır.

Aristokratik değerleri yıkıp, yerlerine sistemli bir yeni değerler grubu koyamayınca, bir değer ve düşünce anarşisine yol açmışlardır. Öyle ki sofist Gorgias bu düşünce ortamını «Hiç bir şey yoktur. Olsa bile bilemeyiz. Bilsek bile başkalarına anlatamayız.» düşünceleriyle yansıtmış olur. Sofistler, diyebiliriz ki, aristokratik değerleri budamış, ama köklerini sökememiş, yerine sistemli demokratik değerler koyamamış, fakat koydukları sistemsiz ve birbirleriyle çelişkili bir sürü değer ve düşünüş nedeniyle, bir düşünce anarşisine yol açmışlardı. Bu değişen değerler ve gerçekler ortamı içinde değişmeyen değerler, değişmeyen gerçekler özlemi, bu kez sofist düşüncelere karşı bir tepki yaratmıştır. Sofistlerin budadığı aristokratik değerlere karşı demokratik değerler yaratma işi başarılı olmayınca da, aristokratik değerlerin, Sokrates'in attığı yeni temeller üzerinde yeniden örgütlendirilerek, Platon'un ve Aristoteles'in felsefe sistemlerinde yeniden sürgün vererek ortalığı sardıkları görüldü.

b. Sokrates

Sofistlerin bazı inançları aklın süzgecinden geçirerek eleştirmelerinden etkilenen ve onların bu yöntemlerini benimseyen (bu nedenle bazı yazarlar tarafından kendisi de bir sofist sayılan) Sokrates, sofistlerin birden çok gerçeğin olabileceği ya da hiç bir gerçeğin olmadığı yolundaki düşüncelerine karşı tutum takınarak, bir numaralı sofist düşmanı kesilmiştir. Sonra da yaşamını, sofistlerin yarattığı düşünce ve değer anarşisi ortamında değişmez değerleri ve gerçekleri aramaya adamıştır. Bu arayışları sonunda, hiç bir şey yazmadığı ve herhangi bir felsefe sistemi kurmuş olmadığı halde, ortaya attığı birkaç düşünce ile üzerine eşitsizlikçi aristokratik felsefe sistemlerinin yükseleceği temelleri atmış olduğu için, Sokrates'in düşünce tarihinde çok önemli bir yeri vardır.

Sokrates'in Yaşamı : Sokrates (İ.Ö. 449-399) Atinalı bir ana babadan doğdu. Babası taş yontucusu ve heykeltraş olan bir zanaatçı idi. Sokrates'e, kıt kanaat ama yaşamı boyunca çalışmadan düşünmesine yetecek kadar miras bırakmış görünüyor. Bu miras Sok-

rates'e sofistler gibi paralı dersler vermek zorunda kalmaksızın ömrünü erdem, bilgi ve gerçek ardında koşarak geçirme olanağı vermiştir. Dolayısıyla sofistlerin paralı dersler vererek, bilgiyi satarak geçinmelerini namusunu satarak geçinen kadınların yaptığına benzetmesi pek haklı görünmüyor.

Sokrates, gençliğinde sofistlerle tanışıp onların aristokratik inanç ve değerlere kuşkuyla bakan eleştirici tutumlarından etkilenmiş. Ancak kuşkucu tutumunu, sofistlerin ve öteki demokratik düşünürlerin ve halkın düşüncelerine ve değerlerine karşı da yöneltecek kadar bu yolda ileri gitmiş. Ne eski aristokratik inançlar, ne yeni demokratik görüşler onu doyurmamış. Bilgiye, bilgeliğe düşkünlüğünden olacak, bilgili olmadıkları halde sıradan kimselere politikaya, yönetime katılma olanağı veren demokrasi hoşuna gitmemiş. Ama azlığın, yani aristokratların yönetiminden yana olan düşünceleri de, sofistlerin eleştirileriyle iler tutar yanları kalmadığından, savunmamış, olanları da eleştirmekten geri durmamış. Bu bocalama içinde iken Pythagorascılarla tanışmış, onlardan etkilenmiş (bu yolda bazı ipuçları var). Pythagorascı bir yol tutturmuş sonunda. Toplumu ne aristokratların ne de sıradan vatandaşların değil bilgelerin yönetmesinden yana olmuş.

İşin aslı bu (olsa gerek). Bir de öyküsü var. Apollon kâhini «dünyanın en bilge kişisi kimdir?» biçimindeki bir soruyu «Sokrates» dir diye yanıtlamış. Gelip bunu Sokrates'e bildirmişler. Sokrates, «nasıl olur» demiş, «nasıl olur? bildiğim tek şey hiç bir şey bilmediğimdir; Apollon kâhini yanılmış olmalı; benden bilgelerin bulunduğunu göstererek bunu kanıtlayacağım» demiş. Bunun üzerine başlamış kendisinden bilgesini aramaya. Bu amaçla Atina sokaklarında sofist, marangoz, politikacı, satıcı, zengin, yoksul kiminle karşılaşmış ise, kim ben bir şey biliyorum demişse, onu sorguya çekmiş, gerçekten bildiğini söylediği şeyi biliyor mu diye. O zaman görmüş ki bu kimseler bildiklerini sandıkları şeyi bile bilmemektedirler. İşin kötüsü kendilerinin bilgisiz olduklarının da bilincinde değildirler. O zaman anlamış ki Apollon kâhini doğruyu söylemiş; kendisi hiç bir şey bilmemekle birlikte hiç değilse bir şey bilmediğini bilmektedir.

Bunun üzerine Sokrates, Atinalılar'ın bilgisizliklerini yüzlerine vurmak, böylece onları uyandırmak için, bu konuşmalarını sürdürmüş. Kendilerinin bilgili olduklarını sanarak övünenleri

yakalayarak, sorduğu ustalıklı sorularla, onları kendi düşünceleri içinde çelişkiye düşürmüş, matetmiş, gülünç düşürmüş. Onun bu alaylı, eğlenceli, ama bilgece soruşturmalarını dinlemek için çevresinde bir grup genç, daha çok da aristokrat çocukları toplanmış. Sokrates onların önünde, Atina'nın hatip, sofist, politikacı vb. ünlü kişilerini mat etmeyi sürdürmüş. Sonunda o kadar çok düşman kazanmış ki, İ.Ö. 399'da, gençlerin ahlâkını bozmak ve Atina tanrılarına saygısızlık edip yeni tanrılar uydurmakla suçlanarak, Halk Mahkemesi'ne verilmiş; yargılanıp suçlu bulunmuş. Baldıran otu şerbeti (zehiri) içirilerek öldürülmesine karar verilmiş. Öğrencilerinin onu kaçırmaya gelmelerine karşın, «Atina'nın yasaları yararıma iken onlardan yararlandım, zararıma olduğu zaman onlara uymaktan kaçınınam vatandaşlığa sığmaz; hem ben ölmüyorum, ruhum yeni bir yaşama başlıyor» diyerek, baldıran zehirini tiksinmeden sonuna dek içerek ölmüş.

Sokrates'in Kişiliği : Kişiliğinin bir bölümünü yaşamını anlatırken gördüğümüz Sokrates, bol bol konuşan ama hiç yazmayan bir düşünürdü. Düşüncelerini öğrencilerinin yazdıkları yapıtlardan öğreniriz. Ama öğrencileri onu, kendi eğilimleri yönünde farklı farklı yansıtmışlardır. Bazı öğrencileri onun yaşamını, bazıları ise düşüncelerini örnek almışlardı, farklı yansıtmalarının altında yatan neden buydu.

Sokrates'in yaşamı ve düşünceleri olmak üzere her zaman çakışmayan iki yönü vardı. Partal giyinişli, yalın yaşayışlı biriydi. Kendini beğenmişlikten uzak olarak, büyük bir alçak gönüllülükle, Atina'nın her sınıfından ve her kesiminden insanla tanıştı, konuştu, sohbet etti, tartıştı. Kısacası, yaşamı halkçaydı, demokratçaydı; ama düşünüşü, düşünceleri aristokratçaydı. Kimselerin düşüncesini, özellikle demokrat politikacıların, demokratik görüşleri savunan sofistlerin düşüncelerini beğenmiyordu. Bilge bir azlığın yönetimini savunuyordu.

Öğrencilerinden, onun yaşayışından esinlenen, yaşayışını kendilerine örnek alan kimseler olan Kynikler, eşitlikçi bir düşünce okulu kurarlarken; onun daha çok düşüncelerine önem veren Platon, Sokrates'in «bilgelerin yönetimi» düşüncesini «filozofların yönetimi» düzeyine çıkarıp işleyerek, aristokratik, eşitsizlikçi bir felsefe sistemi geliştirdi.

Sokrates'in Düşünceleri : Sokrates, ne zamanının demokratik toplumunu ne de demokratik yönetimini beğeniyordu. Ona göre

Atina vatandaşları kişisel çıkarları ardında koşarlarken, kamunun çıkarlarını hiç düşünmüyorlardı; yöneticiler de böyle davranıyorlardı; çünkü demokrasi düzeninde yönetim vatandaşların elindeydi. Üstelik ne vatandaşların ne de içlerinde yöneticilik görevini üstlenmişlerin kamu işleri, politika hakkında yeterli bilgileri, doğru dürüst görüşleri yoktu.

Sokrates'in Atina toplumunda eksik olduğunu düşündüğü şey «erdem» idi. Erdem, iyiyi kötüden ayırabilme yeteneği, neyin iyi neyin kötü, neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilmekti. Bu durumda erdem bir «bilgi» türüydü. Bilgi olduğuna göre de öğretilebilir bir şeydi.

Bu noktada erdemin öğretilmesini savunarak demokratik inanca yaklaşıyor gibi görünen Sokrates'in, hiç de böyle bir niyeti yoktu. Erdemin öğretilebileceğini söylemiş olmakla birlikte, herkese öğretilebileceğine inanmış görünmez. Elimizde «erdeme doğuştan eğilimli» kimselerin eğitimle bu eğilimlerinin ortaya çıkarılıp geliştirilmesi gerektiğini düşündüğünü gösteren ipuçları var. Böyle düşünmemiş olsa bile, erdeme ulaştıracak sıkı bir eğitim olanağının, daha çok mirasyedi aristokratlarda ve çocuklarında bulunacağından sonuç farklı olmayacaktır.

Sokrates, vatandaşların kendilerini erdemli insanlar olarak yetiştirmelerini ister; toplumu yönetecek kimselerin de, üstelik çok daha fazla erdemli kimseler olmaları gerektiğini söyler. Oysa zamanında durum böyle midir? Demokrasi yönetiminden dolayı herhangi bir vatandaş, seçimle ya da kurra ile kamu görevlerine, yönetim makamlarına getirilebilmektedir. Sokrates'in aklı işte buna bir türlü yatmıyordu. Atinalılar'ın, günlük işlerini işin ustalarına yaptırırken, örneğin gemilerine, kurra ile kaptan seçmeyip, en usta kaptanları arayıp bulup onlara görev verirlerken, bir hatanın çok daha büyük zararlara yol açabileceği kamu işlerinde, politika alanında, yönetim sanatını bilmeyen zanaatçılara, tacirlere, işçilere yer vermelerine, böylece devlet gemisinin başına kurra ile yöneticiler getirmelerine şaşıyordu.

Sokrates'in toplumu, halkın, çoğunluğun değil, bilgili, erdemli bir azlığın yönetmesini istemesi, aristokratların görüşüne benzerse de bir nokta onlarınkinden ayrılır. Bu azlığın, toplumu yönetme hakkını soyluluklarından değil bilgeliklerinden alacağını belirtmiştir. Kendini bilge olarak yetiştirmek olanağı daha çok soyluların

elinde olsa bile, sonunda toplumun yönetimi sıradan aristokratların değil, aristokratlar arasında da kendilerini bilge olarak yetiştirebilmiş bir azlığın elinde olacaktır. Gene de Sokrates'in, sofistlerin eleştirileriyle kuramda, demokratik uygulamalar ile uygulamada yıkılan toplumu aristokratik azlığın yönetmesi savını, sözde ona karşı çıkmış görünerek, sonunda aristokratlar arasında da kendini bilgi, erdem silahı ile güçlendiren bir azınlığın yönetime gelmesiyle sonuçlanabilecek olan «erdemlilerin yönetimi» savı biçiminde, arka kapıdan yeniden düşünce ve politika alanına sokmayı başardığını söyleyebiliriz. Böylece ısıtılarak yeniden sunulan azlığın yönetimi savı, Sokrates'in «bilgelerin yönetimi»nden, Platon'un elinde «filozofların yönetimi» derecesine dek geliştirilecek.

c. Kynikler

Sokrates'in hem eşitlikçi hem eşitsizlikçi yönlerinin bulunduğunu, yaşamında daha çok eşitlikçi iken, düşüncelerinde eşitsizlikçi, aristokratik eğilimlerin ağır bastığını görmüştük. Öğrencileri arasında onun eşitlikçi yönünü benimseyip geliştirenler, daha sonraları Kynikler adıyla bilinen bir düşünce okulunu kurdular.

Kynik sözcüğü Eski Yunanca'da köpek anlamına gelen «*kylon*» dan gelir. Köpekçe (ilkel) bir yaşam biçimini yeğleyen bir düşünce akımının üyelerine «Kynikler» denmiştir. Bekleneceği gibi, bu ad, onları aşağı gören rakip ve aristokrat düşünürlerce takılmıştı. Onlar da bu adı zamanla benimsemiş görünürler.

Tarihsel bağlam içinde, Kynik düşünce, aşırı eşitsizlikçi uygar kent devleti toplumuna karşı bir tepki hareketiydi. Ancak üyeleri aşağı sınıflardan kimseler olan bu tepki hareketi, bu sınıfların Eski Yunan'daki güçsüzlüğüne uygun olarak eşitsizlikçi toplum düzenini yıkmak ve yerine eşitlikçi bir düzen getirme yolunda etkin bir tepki hareketi olamadı. Kendini, uygar, eşitsizlikçi düzene küsme, uygar toplumdan kaçma, uygarlığın nimetlerinin eşitsiz dağıtımını eleştirmekten çok doğrudan doğruya uygarlığın nimetlerini hor görme, eşitsizlikçi düzenin değerlerini aşağı görme biçiminde edilgin bir tepki olarak ortaya koydu.

Kynikler'in kendilerine vatandaşlık hakkı tanınmayan yabancılarca ve sürgünlerce desteklendiklerini biliyoruz. Ancak, öğreti-

leri felsefi bir düzeyde olduğu için, kölelerden ve çok yoksul vatandaşlardan, işsiz güçsüzlerden önemli bir destek görmüşe benzemiyorlar. Ayrıca, öğretilerinde demokrasiye karşı düşüncelerin bulunmasından da anlaşılacağı gibi, Atina vatandaşlarının alt tabakalarının düşüncelerini ve değerlerini de dile getirmeyip bunların desteklerini de alamamışlardır. Toplumun üst tabakalarının insanlarına inançları ve güvenleri olmadığı gibi, kitlelerin, aşağı tabakaların inançlarına da güvenleri yoktu. Bu nedenle, Kynik düşüncenin aşağı tabakalardan çok «aşağı statülü» kültürlü insanlardan oluşan kesimin dünya görüşünü dile getiren bir düşünce akımı olduğu söylenebilir .

Kynikler, Eski Yunan'ın sınıfların birbirlerine düştükleri döneminde yaşamış, böyle bir ortamda mutluluğun koşullarını aramışlardı. Onlara göre ancak erdemli kişi mutlu olabilirdi. Erdemli, dolayısıyla mutlu kişiye örnek Sokrates; Sokrates'in yoksul, tutkusuz, alçak gönüllü yaşamı idi. Mutlu olmanın koşulu tutkusuz olmaktı; özgür olmanın koşulu da tutkusuz olmaktı. Kendini tutkularına kaptıran insan, tutkularının kölesi ve mutsuz biri durumuna düşerdi. Böyle bir ahlâk anlayışının, Kallikles'in anlayışına taban tabana zıt olduğunu söyleyebiliriz.

Kyniklere göre, yukarı sınıftan kimselerin ardında koştukları güzellik, bilginlik, şan, şeref ile; aşağı sınıftan kimselerin ardından koştukları zenginlik, sanıldığı gibi insanları mutlu değil mutsuz eden şeylerdi. İnsanı mutsuzluktan kurtaracak, ona erdemli bir yaşamın koşullarını hazırlayacak şey ise, tutkulardan, gereksinimlerden uzak olmak, yoksulluk ve ünsüzlük idi. Ayrıca, özgür ve mutlu yaşamak için bilge kişi, kendisini tutkuların at koşturduğu alan olan politikadan uzak tutmalıydı. Politikadan, toplumsal yaşamdan kendisini çekmeli, toplumun çirkefine bulaşmamasını bilmeliydi.

Kyniklerin sözünü ettikleri özgürlük, devletin, egemen sınıfların, yoksulluğun insanlar üzerindeki baskısının önlenmesi anlamında «dış özgürlük» değil; insanın, dış baskıları önemsemeyip, kendisini tutkularının baskılarından kurtararak ulaşacağı bir «iç özgürlük» idi. Mutluluk da öyle; mutluluğun koşullarının, ekonomik, toplumsal koşullar olarak dışta değil, gereksinimlere yüz verilmeyip tutkulara kapılınmayarak içte sağlanacağı sanılıyordu. Bu nedenle Kynik dünya görüşü, tam bir yaşama küsüş yaşamdan kaçış, içe kapanış yoluna yönelmiş olan, azla yetinmeyi örgütleyen

bir «yoksulluk ve yoksunluk felsefesi» idi; yoksunluğun bir «erdem» düzeyine yükseltilmesiydi.

Eşitlikçi değerlere sahip oldukları, özgürlük, mutluluk gibi sorunlara değindikleri halde, Kyniklerin, hukuksal, siyasal, ekonomik eşitlikten yana ve sınıf ayırımına ve köleliğe karşı düşünceler geliştiremeyişlerinin nedeni, böyle bir (edilgin) dünya görüşüne sahip olmalarıdır. Kynik düşünüş, özgürlüğün, mutluluğun toplumsal koşullarını hesaba katmadan, bireysel kurtuluş yollarını araştıran bireyci diyebileceğimiz bir felsefe olduğu için, özgürlük ve mutluluk sorunlarının çözülmesine yardımcı olacak düşünceler geliştirememiş, tersine «iç özgürlük» gibi kavramlarla bu sorunların çözümünü saptırıcı etkiler yaratmıştır.

Bununla birlikte Kynik düşünürler, Yunan'ın insanları, aristokrat-avam, vatandaş-yabancı, özgür-köle olarak eşitsiz taraflara ayıran kent devleti vatandaşlık anlayışına karşı çıkıp, «*kozmopolis*» (tüm dünya insanlarını aynı topluluğun, aynı devletin üyeleri olarak gören «evrenkent» düşüncesi) kavramını öne sürdüklerine bakılırsa, böyle bir anlayışla oluşturulacak dünya toplumunda, bu eşitsizlikçi ayrımların sona erdirilebileceğini düşünmüş olabilirler. Böyle düşünmüşlerse bile, insanları gene de erdemli-erdemsiz olarak sınıflandırmaktan geri kalmamışlardır. Önemli iki Kynik düşünürde bu anlayışın somut örneklerini görelim.

Antisthenes

Antisthenes (İ.Ö. 444-368) Sokrates'in öğrencisi ve en sevdiği dostlarından biri olan yoksul bir Atinalı idi. Kynik düşünüşün temel görüşlerini ortaya atan kurucusu oldu. Sokrates ölüp, onun etkisinden kurtulduktan sonra Antisthenes, Sokrates'in, erdeme, ömür boyu sürecek uzun çalışmalarla elde edilecek bilgilerle ulaşılabileceği yolundaki görüşünden ayrılarak; erdemin yalın bir iyilik olduğunu, bilinmesi gereken şeylerin herkesçe bilinebilecek basit şeyler olduğunu söyleyip, ince işlenmiş derin felsefeleri değersiz bulmaya başlamıştır. Bir işçi gibi giyinip herkesin anlayabileceği dersler vermiş, bu derslerinde, insanın erdeme çok şey bilmekle değil, kendini tutkularından kurtarıp iyi davranışlarda bulunması ile ulaşabileceğini, dolayısıyla herkesin erdemli bir yaşama kolaylıkla kavuşabileceğini anlatmıştır, (İ.Ö. 6. yüzyılın Çin düşünürü Lao-çe'yi anımsatmıyor mu?).

Antisthenes, Kynik yaşam idealini, kendine güven, fizik dayanıklılık (kendisi güreşçiydi) ve zorluklara katlanma olarak görmüş, çalışmayı yüceltmiştir. Böyle bir yaşam ideali, görüldüğü gibi, aşağı tabakaların «özlemlerini» değil «durumlarını» idealize etmektedir. Gerçekten Antisthenes, lüksten kaçınılan, en gerekli gereksinimlerin karşılanması ile yetinilen, hayvanların yaşayışına benzeyen doğal, yalın bir yaşama ne kadar yaklaşılırsa, erdeme ve mutluluğa o kadar çok yaklaşılacağı inancındaydı.

Eşitsizlikçi uygar topluma ve onun eşitsizlikçi değerlerine karşı bir tepki olan kynik düşünüşün, düşmanlığını yanlış hedefe yönelterek yalnız eşitsizlikçi düzene değil, eşitsizlikçi düzene yol açan uygar topluma, giderek uygarlığın nimetlerine yöneltmiş olması; öte yandan, uygar toplumun eşitsizlikçi düzenine gösterdiği tepki ile, ilkel toplumun eşitlikçi düzenine ve kurumlarına duyulan özlemi dile getirmesi ilginçtir. Gerçekten, Antisthenes'in, eşitsizlikçi uygar toplumun devlet, mülkiyet, din (ve belki de kölelik) gibi eşitsizlikçi kurumlarına karşı çıkıp, devletin, özel mülkiyetin bulunmadığı, yalın bir yaşamın sürdürüldüğü ilkel bir toplumdan yana olduğunu görüyoruz. Bu nedenle onu tarihin ilk anarşist düşünürlerinden biri sayabiliriz.

Ancak Antisthenes, bu idealinin, zamanında tüm toplumu kapsayabilecek biçimde gerçekleşmesinin olanaklı olmadığını anlamış olmalı ki, bu yoldaki düşüncelerini, düzeni değiştirmeyi amaçlayan eyleme dönük bir felsefe biçimine sokmayıp, yoksunluklara «katlanış», eşitsizlikçi toplumdan «kaçış» felsefesi biçiminde işlemiştir. Soruna toptan toplumsal bir çözüm getiremeyince, bireyci ve grupçu çözüm yolları aramış, böyle bir yaşamın en mutlu en erdemli ömürü sağlayacağını kavrayan kimselerin bir «bilgeler topluluğu» içinde yaşamalarını öğütlemiştir. Tutkusuz, yalın bir yaşamın erdemli, mutlu bir yaşam olacağını kavrayanlar, ne şeref, servet ve asalet sahibi yukarı sınıflar ne de yoksul halk kitleleri olacaktır. Ayrıca Antisthenes, Atina'nın halk kitlelerinin büyük tutkular, emperyalist serüvenler ardında koştuğunu görmüştür. Dolayısıyla, onca eşitlikçi görüşlerine karşın, böyle bir yaşamın değerini ancak bir azlığın kavrayabileceğini kabul ederek, insanları Kynik yaşam idealinin değerini kavrayan azlık ve bilge kişiler ile kavrayamayan bilgisiz çokluk olarak iki gruba ayırmak durumunda kalmıştır.

Diogenes

Diogenes (İ.Ö. 404-323), Sinoplu bir bankerin oğlu, Karadenizli bir hemşerimiz olarak doğmuştur. Babasının paraları eğeleyerek incelttiğinin anlaşılması üzerine, ailesi ile birlikte Sinop'tan sürülmüş, sonra da bir köle durumuna düşmüştür. Satılırken ne gibi bir becerisi olduğunu soran (ona göre pazarlayacak olan) satıcısına, «kendini yönetecek birini arayan beni satın alsın» demiştir. Sonunda gerçekten, felsefenin değerini bilen birinin kölesi olmuş ve bu efendisinin kendisine felsefe ile uğraşmasına izin vermesinden yararlanarak, Antisthenes'in öğrencisi ve Kynik okulun en ünlü filozofu durumuna yükselmiştir. Kendisine nereli olduğu sorulduğu zaman «kozmopolitim» (evrenkentliyim, dünya vatandaşıyım) diye yanıt veren Diogenes, kent devletinin vatandaş olan-olmayan, Hellen-barbar ayrımına karşı, tüm dünya insanlarının tek bir toplumun eşit üyeleri sayılmaları gerektiği yolundaki eşitlikçi düşüncelerini dile getirmiş olur. Onun Yunan siyasal düşünüşüne katkısı işte bu «*kozmopolis*» kavramıdır.

Diogenes, köleler arasında efendi yaradılışlı bilgelerin bulunduğunu söyleyerek, efendi-köle ayrımına da karşı çıkmış görünür. Yaşamından çıkardığı dersle olacak, paraya düşkünlüğü kötülüklerin anası görerek, ekonomik eşitsizliğe karşı tutumunu ortaya koymuştur. Aristokrat soylu olma savlarını, kötülüğün göstermelik süsleri olarak yorumlayıp, aristokrat-avam ayrımını yermiştir. Aile kurumuna karşı çıkıp, razı olan bir kadınla onu razı eden bir erkeğin birliği dışındaki hiç bir birliği kabul etmeyerek kadın-erkek eşitliğinden yana düşünceler geliştirmiştir. Bazı araştırıcılara göre Diogenes, bu eşitlikçi düşüncelerini özel mülkiyetin kaldırılmasını savunma noktasına, demek ki ekomonik eşitliğe dek götürmüştür. Ancak bu noktada, mülkiyetin herkes için değil yalnızca bilgeler arasında ortak olmasını istemiş görünür. Bu düşünce ona Sokrates'in kanalıyla Pythgorascılardan gelmiş olabilir.

Bu eşitlikçi düşünceleri yanı sıra onun, güpegündüz elinde fenerle «insan arıyorum» diye dolaşması üzerine, çevresinde toplanan halkı, «ben insan arıyorum dedim, sizin gibi alçak, bayağı kimseler değil» diyerek kovaladığı söylentisinin de göstereceği gibi, Antisthenes gibi onun da insanları bilge azlık ile bilge olmayan çokluk olarak ikiye ayırmaktan kendini alamadığı anlaşılıyor.

Kynik Düşünüşün Etkisi

Sürekli bir felsefe okulu kuramadığı için «Kynik felsefe»den çok «Kynik düşünüş» olarak nitelediğimiz bu düşünce akımı, metoikoslar, köleler gibi kimselerin izleyip işlediği bir akım olduğu için, zamanının aydın aristokratlarından pek ilgi görmemiş, bunlarca küçümsenmiştir. Bu nedenle de pek fazla yayılamamış, Yunan düşünüşünü etkileyememiştir. Ancak Yunan kent devletinin çöküşü sırasında, *kozmopolis* düşüncesi gibi daha önce Kyniklerce işlenmiş birçok düşüncenin gelişeceği bir ortam doğunca, Kynik düşünüşten esinlenerek geliştirilen Stoik felsefeye büyük etkilerinin ve katkılarının olduğunu görüyoruz.

d. Perikles ve Demokrasi Kuramı

Demokrasi kuramına Demokritos'un ve Sofistlerin yaptıkları katkıları görmüştük. Aristoteles'in ve Epikurosçuların yapacakları katkıları ileride ele alacağız. Ancak bu düşünürlerin hiç biri, bu katkıları sistemli bir bütün durumuna sokup bir «demokrasi kuramı» yaratamamıştır. Demokratik düşünüşün sistemli bir kuram biçiminde işlenemeyişinin bir nedeni de, Yunan kültürünün doruğuna ulaştığı Perikles döneminde, demokratik düşüncelerin iktidarda oluşu, dolayısıyla kuramsal düzeyde bir savunma gereksiniminin duyulmayışıdır.

Demokrasi kuramına, İ.Ö. 700 dolaylarında yaşadığı sanılan bir ozan ve çoban olan ve *Theogonia* adlı yapıtı ile aristokratik düşünüşün kaynağı olan mitolojiyi derleyen Hesiodos, çalışmayı aşağı gören aristokratik inanca karşı, *İşler ve Günler* adlı yapıtının 311. dizesinde, «Çalışmak ayıp değildir asla, çalışmamak ayıptır» diyerek katkıda bulunmuştu. Bu sözün demokrasi kuramı ile ilişkisi, çalışmanın insanın erdemini geliştirmesine olanak vermediğini, dolayısıyla çalışanlarda siyasal erdemin bulunmayacağını ileri süren aristokratik kuram anımsanırsa anlaşılacaktır.

Solon'un (İ.Ö. 6. yüzyılın başlarında) demokrasi kuramına katkısı, yazısız aristokratik yasalar yerine, yazılı yasalara bağlı, keyfi olmayan yönetim anlayışını savunması oldu. Sofistlerin eşitlikçi ve demokratik düşüncelerinin demokrasi kuramına : insanların doğuştan birbirine eşitliği; yasaların, toplumsal kurumların, devletin, tanrı yapısı değişmez olmayıp, insan yapısı ve değişebilir oldukları; bilginin kalıtsal değil öğretilebilir olduğu ve siyasal bilgi ve

erdemin her insanda bulunabileceği noktalarında olduğunu görmüştük. Sofistler (özellikle Protagoras, Antiphon) demokratik bir «sözleşme kuramı» da ileri sürmüşlerdi. Sokrates'in de erdemin öğretilebilir olduğu görüşüyle demokrasi kuramına katkıda bulunduğu söylenebilir.

İ.Ö. 5. yüzyılın ikinci yarısında Herodotos *(Herodot Tarihi*, II. 80'de) yasa dışı yollarla başa geçen bir Pers kralına karşı darbe hazırlayan yedi Pers soylusunun, yeni düzenin nasıl bir düzen olacağı yolundaki tartışmalarını verirken, aslında eski Yunan'daki monarşi, aristokrasi, demokrasi tartışmalarını, bu ara demokrasi kuramını aktarmıştır. Yedi Pers soylusundan darbeden sonra düzenin demokrasi (o zamanki adıyla *isonomia* = eşit yasa) olması gerektiğini ileri süren Otanes'e şunları söyletir : «Çoğunluğun yönetimi... bir monarkın yapacağı bütün kötülüklerden uzaktır. Bu yönetim biçiminde mevkiler kurra ile verilir. Yönetmen her eyleminden sorumludur ve alınan tedbirler kamuya dayanır.»

Thukydides (İ.Ö. 460-399), *Thukydides Tarihi* kısa adıyla bilinen yapıtında, (II. 34-46'da), Peloponnessos Savaşlarının birinci yılında savaş şehitleri için düzenlenen törende Perikles'in yaptığını söylediği «Cenaze Töreni Söylevi»ni verir. Söylev, günümüze kalan metinler içinde Yunan (Atina) demokrasisinin değerlerini ve kuramını en yetkin ve derli toplu biçimde dile getiren bir belge niteliğindedir. Söylevin demokrasi kuramı ile ilgili yerlerini, köşeli ayraçlar içinde yaptığımız küçük açıklamalarla aktarıyoruz :

> «İdare şeklimizin adı demokratiadır. Bu ad ona birkaç kişiye değil bütün yurttaşlara dayandığı için verilmiştir. Yasalarımız kişisel işlerde herkese aynı hakları veriyor [yasa önünde eşitlik]; devlet işlerinde herkesin alabileceği yer şu veya bu soydan oluşuna değil, gösterdiği yüksek yetenekle kazandığı üne göredir [soyluluk yerine başarı ölçütü] ...Devlet işlerinde çok serbest düşünüyoruz. Bu serbest düşünüşü günlük uğraşlarımızda da gösteriyoruz [özgürlük]... Özel yaşayışımızda hepimiz dilediğimizi işlediğimiz halde, yurttaşları ilgilendiren işlerde kötü bir şey yapmak korkusu ile çok sıkı davranıyoruz [sorumluluk] ...baştakilerin, yasaların ...buyruklarından dışarı çıkmaktan çok çekiniyoruz [yasaya, yöneticiye uyma]... Bir Atina yurttaşı kendi işlerine bakarken kamu sorunlarını savsaklamaz. Devletle ilgilen-

meyen bir kimseyi zararsız değil yararsız buluruz [siyasal ilgi ve katılma]; ve bir politikayı ancak birkaç kişi ortaya koyabilir, ama hepimiz onu yargılayacak yetenekteyiz [her vatandaşın siyasal erdeme sahip olduğu varsayımı]. Biz tartışmayı siyasal eylemin önüne dikilen bir engel diye değil bilgece davranmanın vazgeçilmez bir ön hazırlığı diye bakarız [demokratik danışma, özgür tartışma ve eleştirme] ...Kısaca söylersem, Atina şehri Helen dünyasının bir okuludur. Burada bana yaşam uğraşlarının bütün biçimlerinde, hem de incelikle birleşmiş büyük bir beceriklilikle herkes kendi kişiliğini, kendi vücudunu her şeye gücü yetecek bir duruma koyuyor gibi geliyor. [demokrasi düzeninin bireysel yetenekleri en çok ortaya koyup geliştirme olanağı veren düzen olduğu inancı]... yalnız bizim devletimiz... idaresi altına girmiş olanların da değersiz kimselerin eline düştüklerinden yanıp yakılmalarına sebep olmuyor [Atina demokrasisinin emperyalist yönünün itirafı].»

M. Tunçay (der.), *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi* -1 (Seçilmiş Yazılar), s. 20-30'dan özetlenerek)

e. Platon

Kyniklerin Sokrates'in eşitlikçi yönünü işlemelerine karşılık, Platon'un hocası Sokrates'in eşitsizlikçi düşüncelerini işleyip geliştirdiğini belirtmiştik. Aristokratik düşünürlerin, genel olarak, sofistlerce budanan aristokratik değerleri, Sokrates'in sağladığı «bilgelerin yönetimi» düşüncesi üzerinde, yeni temellere dayandırarak canlandırdıklarını, bunları büyük bir genel felsefe biçiminde sistemleştirebilmeyi başardıklarını da söylemiştik. Bu başarı özel olarak da Platon'un başarısıdır. Platon bu başarıya, zamanına kadarki tüm Yunan kültürünün mirasından yararlanıp, bu kültürün en önemli düşüncelerini, Sokrates'in «bilgelerin yönetimi» düşüncesi temeli üzerinde kurup sistemleştirerek ulaşmıştır. Ama böylece kurduğu idealist, eşitsizlikçi, aristokratik felsefesi, kendisinden sonra, zamanımıza kadar düşünce tarihi boyunca sayısız düşünürü etkilemiştir ve günümüzde de etkisini sürdürmektedir.

Platon'un Yaşamı

Platon (İ.Ö. 427-347), ailesinin, Atina'nın son kralı Kodros'un soyundan, Kodros'un soyunun da tanrı Poseidon'dan geldiğini

söyleyerek, soyunu tanrılara dayandırma biçimindeki eski aristokratik tutumu sürdürür. Asıl adı Aristokles'dir; «Platon» takma adıdır. Alnı ve omuzları «geniş» olduğu için verilmiş bu ad ona. Gençliğinde Olimpiyatlarda birincilikler kazanan başarılı bir sporcu ve güzel şiirler yazan bir sanatçı imiş. Üstelik çok yakışıklıymış, ama nedense ömrü boyunca bekâr yaşamış.

Yaşamı, Yunan uygarlığının, Yunan kent devleti toplumunun, özellikle Atina'nın en parlak noktasını izleyen bir gerileme ve çökme dönemine iç savaşlar ve yenilgiler dönemine rastlamıştı. Yirmi yaşında Sokrates'in çekimine kapılınca, sporu, sanatı bırakıp, kendini düşün yaşamına vermişti. Yunan'ın içine düştüğü kötü durumun nedenlerini araştırıp, onu bu bu çukurdan çıkarmanın yollarını aramaya başlamıştı.

Platon'u gençliğinde, politikaya atılıp, Atina'nın ve Yunan topmunun geleceği üzerinde düşündüğü yönde etkili olmaya can atan bir Atinalı olarak görüyoruz. İ.Ö. 404 yılında Atina'da gerçekleştirilen oligarşik devrim sonunda kurulan otuz tiranlar yönetimi, ona beklediği bu fırsatı verir gibi oldu. Otuz tiranlar arasındaki akrabaları, ondan kendilerine katılmasını, önemli siyasal görevler üstlenmesini istediler. Bu öneriyi olumlu karşılamakla birlikte, «biraz düşüneyim» deyip beklerken geçen zaman içinde, otuz tiranların demokrat vatandaşlara karşı giriştikleri terör eylemleri onu oligarşik partiden soğuttu.

Bunun üzerine, Atina politikasında etkili olmak isteyen bazı parlak aristokrat gençlerinin geleneğini izleyerek, demokratik parti içinde politikaya atılmayı düşünürken, demokratların en sevdiği ve en beğendiği insan olan hocası Sokrates'i ölümle cezalandırmaları üzerine, onlardan da soğuduğu gibi, demokrasiye karşı duyduğu güvensizlik bir düşmanlık biçiminde kökleşti. Sonuçta, politika eylemi ile uğraşmak düşüncesinden vazgeçmek zorunda kalıp, kendini politika kuramına verdi.

İ.Ö. 390 yılında (otuz yedi yaşında) geziye çıktı. Güney İtalya'ya, büyük bir olasılıkla da Mısır'a gitti. Güney İtalya'da Pythagorasçıların düşüncelerinden ve kurdukları bilgeler yönetiminden etkilenmiş görünür. İ.Ö.387'de (kırk yaşında) Syrakuza kralı I. Dionysos'un, kendisini, siyasal görüşlerinden yararlanmak için çağırması üzerine Syrakuza'ya gider. Eline kafasındaki filozoflar yönetimini gerçekleştirmek için tarihsel bir fırsat geçtiği umuduna ka-

pılır. Ancak, reform önerilerinin savsaklandığını görünce, kralla arası bozulur. Kral onu Atina'nın düşmanı olan Spartalılar'ın bir bir gemisiyle Yunanistan'a gönderir. Spartalılar yolda onu köle olarak satmaya kalkarlar. Kendisini tanıyan bir Pythagorasçının satın alıp özgürlüğünü bağışlamasıyla bu tehlikeden kurtulur. Ne var ki bu olay, onun köleliği onaylayan düşüncelerini pek etkilemez.

İ.Ö. 386'da Atina'ya dönen Platon, Atina'nın eski savaş kahramanlarından biri olan Heros Akademikos'un mezarı yanındaki arsayı satın alıp, burada felsefe dersleri vermek üzere bir okul açar. Bu nedenle «Akademia» denir okuluna. Dilimizdeki akademi sözcüğü buradan gelmektedir. Platon zengin dostlarının bağışlarıyla yürüttüğü bu okulda, yetenekli gençlere (parasız) felsefe dersleri vererek siyasal görüşlerini yaymaya ve ileride toplumun başına geçebilecek filozof yöneticiler yetiştirmeye çalışır. Çünkü, Yunan toplumunun çöküşten kurtulup iyi ve kararlı düzenlerin kurulabilmesi için, aynı hedefe varan iki yol görmüştür. Ya filozoflar kral olmalı ya da krallar filozof olmalıdır. Kendisinin de, birinci yola uygun olarak, bir gün Atina'yı ya da herhangi bir Yunan kentini yönetmek üzere çağrılacağını umup beklediğini gösteren ipuçları vardır yazılarında.

Gene başarısızlıkla sonuçlanan ikinci bir Syrakuza serüveninden sonra, İ.Ö. 360'ta (altmış yedi yaşında) Atina'ya, uğradığı düş kırıklıklarından dolayı, düşüncelerinde önemli değişikliklerle dönmüştür. Yaşamının son üç yılını, Akademia'daki derslerine verir. Bu derslerinde, birinci Syrakuza serüveninden sonra yazmış olduğu «*Devlet*» adlı yapıtında ana çizgilerini saptadığı ideal devletin kurulamayacağını kabul ederek, kurulabilir gördüğü bir düzenin ilkelerinin ve yasalarının neler olacağını anlatır. Bu derslerin derlemesi onun «*Yasalar*» diyaloğunu oluşturacaktır. Platon. İ.Ö. 347 yılında seksen yaşında iken ölür.

Platon'un Yapıtları

Platon otuz yaşından seksen yaşına kadar otuza yakın diyalog yazmıştır. Diyaloglarında (birkaçı dışında) hocası Sokrates'i baş konuşmacı yapmıştır. Bununla birlikte diyaloglarında Sokrates'in ağzından çıkan her düşünce Sokrates'e ait değildir. «Sokratik diyaloglar» denen gençlik dönemine ait diyaloglarında (bakınız: H Vehbi Eralp, *Platon Hayatı Eserleri Sokratik Diyaloglar)*

gerçekten Sokrates'in düşüncelerini işlemişti. Daha sonraki diyaloglarında baş rolü Sokrates'e vermeye devam etmiş, ama onun ağzından kendi düşüncelerini ileri sürme yolunu tutmuştur. Konumuzla ilgili yapıtları «*Politeia*» (Devlet), «*Politikos*» (Devlet Adamı), «*Nomoi*» (Yasalar) adlı diyaloglarıdır. *Devlet* ve *Devlet Adamı* Türkçe'ye çevrilmiştir. *Yasalar*'ın Türkçe'de genişçe bir özeti, Mehmet Karasan, *Eflatun'un Devlet Görüşü* adlı yapıtta ve *Yasalar*'dan yapılan otuz sayfalık bir çeviri, Mete Tunçay (der.), *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi* - 1, (Seçilmiş Yazılar)'da bulunmaktadır.

Diyalogları dışında, özellikle yaşamına ilişkin bazı önemli bilgileri (örneğin bir ara demokratik parti içinde politikaya atılmayı düşündüğünü) öğrendiğimiz mektupları vardır ki bunlar «*Epistolai*» (Mektuplar) olarak adlandırılmışlardır. Bu yapıtları bir bir ele alırken, her bir yapıtında işlediği en önemli siyasal düşüncelerini de görmüş olacağız. Ama daha önce onun genel felsefesini çeşitli yapıtlarından derleyerek, siyaset felsefesini üzerine dayandırdığı görüşlerin neler olduğunu görelim.

Platon'un Genel Felsefesi

Yapılan araştırmalar, Platon'un siyaset felsefesinin onun düşünüşünün odak noktasını oluşturduğunu, genel felsefesinin siyasal görüşlerini desteklemek için geliştirdiği bir sistem olduğunu ortaya koymuştur. Bununla birlikte, onun düşünüşünün sistemini kavrayabilmek için, genel felsefesinden siyaset felsefesine doğru incelemek daha uygun bir yoldur. Bunu yaparken de, Platon'un görkemli genel felsefesinin ve siyaset felsefesinin temelinde, aristokratik, eşitsizlikçi inançların yattığını hatırdan çıkarmamak gerekir.

Platon, toplumu (sonunda aristokratların yönetimine varacak olan) bilgelerin, filozofların yönetmesi gerektiği yolundaki aristokratik, eşitsizlikçi görüşlerine evrensel bir temel kazandırmak için, aklın üstünlüğünü ve yönetimin akla ait olduğunu felsefi düzeyde kanıtlamaya girişir. Bunun için de varlığı nesne (madde) ve idea (düşünce) olarak ikiye ayırır. Bu ayrım benimsetilebilirse, nesnenin kendi kendini yönetmeyip düşünce tarafından yönetileceği görüşünün kaçınılmaz olarak kabul edileceği ortada. Bunları kabul ettirdikten sonra, insanın da nesne ve düşünce olarak iki kısımdan oluştuğunu, düşüncenin bedeni yöneteceğini ekler. Ne var ki bazı insanlarda akıl, düşünce çok, bazılarında azdır.

Aklın kıt olduğu insanlarda, o kimseyi beden (bedenin istekleri) yönetmeye kalkarsa, bunun ne kadar kötü sonuçlar doğuracağını gösterir. Hele böyle kimselerin kendilerini yönetemezken toplu mu yönetmeye kalkmaları, toplum için bir yıkım olur. Tersine onlar kendilerini bile yönetmemeli, fakat başkaları tarafından yönetilmelidirler, ki bu onların da yararına olur. Onları, dolayısıyla toplumu akıllılar, bilgeler, filozoflar yönetmelidir.

Ne var ki toplumu yönetmek, insanın kedini yönetmesi gibi öteki işler arasında yapılabilecek kolay bir iş değildir. Bu kimselerin önce, evren, dünya, yaşam, toplum hakkında çok derin bilgiler (felsefi bilgiler) edinmeleri, sonra, tüm zamanlarını başka işlerle uğraşmaksızın yönetim sanatına ve bilimine ayırmaları gerekir. Onlar halkı yönetecek, halk da onları besleyecektir. Böylece toplumu, çalışan çalıştıran, yöneten yönetilen olarak iki sınıfa ayırmış olur. Bu iki sınıf birbirlerinin işlerine karışırlarsa düzen bozulur, her şey altüst olur. Platon buna olanak vermemek için, oturup, kurumları değişmeyen kapalı, durağan bir toplum tasarısı çizer. Platon'un siyasal inançlarını gerçekleştirmek, siyasal amaçlarına ulaşmak için izlenmesini öğütlediği yol, ana çizgileriyle budur. (Platon'un durağan, kapalı bir topluma varan bu düşünceleriyle ilgili geniş ve derin bir inceleme, Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları* (cilt I. Platon'un Büyüsü), çev. Mete Tunçay yapıtında bulunmaktadır. Platon'un *Devlet*'ine görünürdeki (eksoterik) anlamı yanı sıra, ancak dikkatli bir araştırma yapanların kavrayabileceği gizli (esoterik) bir anlam yüklediği savıyla farklı bir yorumu için bak. Eugene F. Miller «Leo Strauss : Siyaset Felsefesinin Yeniden Canlanışı», *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, s. 75-106 Şimdi bu yolu nasıl felsefi inceliklerle süslediğini görelim.

İdealar Öğretisi : Platon'un filozofların yönetimi savına evrensel bir temel kazandırmak için, aklın üstünlüğünü kanıtlama yolunda varlığı nesneler ve idealar olarak ikiye ayırdığını belirtmiştik. Buna uygun olarak, evreni de, duyumlarla kavranan «nesneler evreni» ve akılla kavranabilen «idealar evreni» olarak ikiye ayırır. Gerçek evren idealar evrenidir; nesneler evreni onun bir gölgesi, daha doğrusu kötü bir kopyasıdır. Gerçeğin bilgisi de, nesnelerin değil, ideaların bilgisidir. İdealar evreninde her varlığın tek bir ideası, nesneler evreninde onun çeşitli derecelerde bozuk yüzlerce binlerce kopyaları vardır. İdealar evreninde bu varlıkların yetkin asılları bulunmaktadır. İdealar yalnızca nesnelerin düşünceleri,

(kavramları) değildir, fakat nesnesel karşılığı bulunmayan adalet, eşitlik vb. ideaları da vardır. Ve idealar evreninde idealar, en üstlerinde Platon'un tanrı ile özdeştirdiği «iyi ideası»nın bulunduğu bir sıradüzeni içindedirler.

Platon ideaların varlığını şöyle kanıtlamaya çalışır: Bizde bir yetkin eşitlik, bir yetkin üçgen kavramı vardır. Bu kavramları, duyularımızla bilgisini edindiğimiz nesneler dünyasında edinmiş olmalıyız. Çünkü, nesneler dünyasında ne tam olarak birbirine eşit iki şey, ne de yetkin bir üçgen vardır. Bu dünyada ancak birbirine benzer ve üçgeni andıran biçimli şeyler vardır. Birbirine benzer şeyleri görünce, kafamızda bir «eşitlik» düşüncesi, üçgene benzer şeylere bakınca, bir yetkin «üçgen» kavramı belirir. Bu bir anımsamadır; benzerlerine bakarak asıllarını anımsamışızdır.

Platon'un bu düşüncesini daha iyi kavrayabilmek için, bir gece görüp, uyanınca anımsamadığınız, ama gündüz bir şeyi gördüğünüzde anımsadığınız düşü düşünün. Böyle bir şeydir anımsama. Bir farkla ki, Platon'a göre düş olan idealar evreni değil asıl bu dünyadır. Çünkü bu dünyadaki şeyler, idealar dünyasındaki gibi tek ve değişmeyen şeyler değildir; birden çok örnekleri olan ve değişen şeylerdir. Oysa yetkin olan tek ve değişmeyendir. Birden çok örneği varsa ancak biri yetkin, ötekileri onun yetkin biçimden derece derece uzak örnekleridir. Ayın zamanda, yetkin olan değişmez; değişme, yetkinlik durumundan uzaklaşmadır. İşte idealar tek ve değişmez varlıklardır, nesneler, onların çok, değişen, yetkin olmayan kopyalarıdır.

Platon böylece, bizim kavrayışımızı tümüyle tersine çevirmeye çalışmaktadır. Gördüğümüz nesnelerin değil bunların adlarının, kavramlarının, düşüncelerinin; masanın değil, masa kavramının gerçek olduğunu; masanın ise, masa ideasının bir gölgesi olduğunu söylemektedir. Nesnenin aynadaki görüntüsünü gerçek, nesneyi görüntü, saymaya benzer bu. Felsefede gerçek varlıkların nesneler (madde) olduğunu, bunların kavramlarının, düşüncelerinin ise, kafamızdaki yansıları olduğunu kabul eden «materyalizm»e karşılık, kavramların, düşüncelerin (ideaların) gerçek varlıklar olduğunu ileri süren «idealizm» denen tutumdur bu. Bu nedenle Platon'un felsefesine idealist felsefe diyoruz.

Platon'a göre insan, ölümlü ve ölümsüz olmak üzere iki bölümden kuruludur; bedeni onun ölümlü, ruhu ölümsüz bölümüdür. Beden öldükten sonra ruh bedeni bırakır. Kafamızda, nesneler

evreninden edinemeyeceğimizi söylediği bir takım (eşitlik, yetkin üçgen gibi) kavramlar vardı ya, ruh bunları olsa olsa bedenden ayrıldığı zaman bulunduğu başka bir evrende edinmiştir ve bu evren idealar evrenidir. İdealar evreninin varlıkları olan ideaların varlığı, duyumlarla değil akılla kavranabilir. Ruh idealar evreninde yaşarken, bu ideaların, demek ki gerçeğin bilgisini edinmiştir. Bu dünyada ise onları yalnızca anımsamaktadır. Dolayısıyla gerçeğin bilgisi akıldan çıkarılır ve bilgi bir (hatırlamadır) anımsamadır.

Ruh, idealar evreninde, o gerçek ve mutlu evrende yaşarken (Pythagorasçılar gibi Platon'un da hiç bir yerde tam olarak açıklamadığı) işlediği bir suçtan dolayı, ağırlaşarak nesneler evrenine düşmüştür. İdealar evrenindeki yetkinliğe, değişmezliğe, mutluluğa, huzura karşılık; nesneler evreninde, değişme, bozulma, huzursuzluk ve mutsuzluk vardır.

İdealar ve nesneler evreni olarak iki evren bulunduğuna göre, bu iki evrenle ilgili olarak iki tür bilginin bulunduğunu söyler Platon. Ruhun idealar evreninde edindiği, salt akıl yoluyla edinilen bilgi, gerçeğin doğru bilgisidir «*episteme*»dir. Nesneler evreninde duyularımızla edindiğimiz bilgi ise, nesneler gerçek varlıkların kopyaları oldukları için, gerçeğin bilgisi değildir; «*doksa*»dır, sanıdır. (Bu iki bilgi türüne, «gerçeğin bilgisi» ve «sanı» diyebiliriz.) Bununla birlikte, bu dünyada da gerçeğin bilgisine varma şansımız vardır. Ruhumuz, idealar evreninde gördüğü şeylerin kopyalarını görünce, idealar evrenindeki asıllarını anımsayarak, gerçeğin bilgisine, «*episteme*»ye ulaşabilir. Bunun için duyu organlarıyla edindiğimiz bilgilere değil, akla güvenmeliyiz.

İki türlü evren, iki türlü bilgi olduğuna göre ne yapmak gerek? Yapılacak şey ortadadır. Nesneler evrenindeki her şeyi, özellikle toplumsal kurumları olabildiğince idealar evrenine benzetmeye çalışmalı, bunun için her şeyi idealar evrenindeki biçimlere göre düzenlemeli. Örneğin, nesneler evreninin hızla değişen kurumlarının yerine, olabildiğince değişmeyen kurumlar kurmaya çalışmalı. Böyle kararlı kurumları kurup toplumu bozucu değişikliklerden koruyarak yönetebilecek olanlar, bu dünyanın gerçek olmayan bilgisine «*doksa*»ya sahip çokluk halk değil, doğuştan akıl gücü yüksek kimselerin, «*episteme*»yi anımsatacak uzun ve çetin bir eğitimden geçirilmesiyle yetiştirilecek bir filozof yöneticiler grubu olmalıdır.

Platon'un Siyaset Felsefesi

Platon'un düşüncesinin odağını, onun siyasal düşünceleri oluşturduğu için, siyaset felsefesiyle ilgili düşünceleri hemen hemen tüm diyaloglarına yayılmış durumdadır. Ancak daha çok *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* diyaloglarında yoğun biçimde görünürler. Ayrıca, bu diyalogların yazılış sırası, Platon'un siyasal düşüncesindeki gelişmelerin belli başlı evrelerini de dile getirmektedir. Bu nedenlerden dolayı, gerektiğinde öteki diyaloglarında öne sürdüğü siyasal düşüncelerine de başvurmakla birlikte, onun siyasal düşüncelerini bu üç diyaloğundan izlemek uygun olur.

«Devlet»

Devlet («Politeia») adlı yapıtını, oligarşik ve demokratik parti içinde politikaya atılma umutlarını yitirmesi üzerine, politikacı olmaktan vaz geçmek zorunda kalıp, politika kuramıyla uğraştığı dönemde, İ.Ö. 375 yılında (elli iki yaşındayken) yazmaya başlamıştır. Bu diyaloğunda, zamanının yönetim biçimleri dışında yeni bir yönetim, yeni bir toplum, bir «ideal devlet» tasarısı çizmeye girişmiştir.

Hocası Sokrates ile Sokrates'in öğrencilerini ve bazı sofistleri tartıştırdığı *Devlet*'de konu «adalet nedir?» sorusuyla açılır. Platon, yapıtın baş kahramını Sokrates'e adaletin gerçekte ne olduğunun olanca açıklığı ile görülebilmesi için, adaletin toplumdaki yerini, toplumun doğuşundan alarak incelemenin doğru olacağını söyleterek, toplumun doğuşunu ve gelişmesini incelemeye kalkar. Böylece konu adaletten (ileride yeniden adalete dönülmek üzere) toplumun doğuşuna ve gelişmesine kaydırılmış olur.

İdeal Devlet ve Sınıfları : Devlet'de belirttiğine göre, insanların tek yaşamayı bırakıp toplu yaşamalarına yol açan, toplumu yaratan neden, insanların kendi kendilerine yeterli olmayıp, yaşamak ve gereksinimlerini karşılamak için başkalarını gereksinmeleridir. Örneğin çiftçi, marangozun, kunduracının yaptıklarına, marangoz ve kunduracı ise, çiftçinin yetiştirdiklerine muhtaçtır. Kısacası, toplumu yaratan şeyin «işbölümü» olduğu söylenmek istenir.

İnsanlar yaradılıştan farklı işlere eğilimlidir. Eğilimlerine uygun olarak, toplumda kimi şu kimi bu işi üstlenir. Toplumda her insanın birden çok işi değil, doğuştan eğilimli olduğu bir tek işi görmesi gerekir. Aynı zamanda o iş ile sürekli uğraşarak, o işte ustalaşması (uzmanlaşması) gerekir. Böylece Platon'un, iş-

bölümünden tutturarak, sınıflı toplumun yapısını kurmaya (ya da ortaya koymaya) başladığını görüyoruz.

Platon, kafaları işlemeyip yalnızca bedenleriyle çalışmasını bilenlerin, işçiler, zanaatçılar, çiftçiler olup, toplumun «besleyiciler sınıfı»nı oluşturacaklarını söyler. Biz, daha uykun bir terimle, «üreticiler sınıfı» diyelim buna. Bu sınıf yalnızca üretim işleriyle uğraşmalı, askerlik, yöneticilik gibi beceremeyeceği işlerle uğraşmaya kalkmamalıdır. Doğuştan yürekli, güçlü ve çevik olanlar ise, askerler sınıfını «koruyucular sınıfı»nı oluşturacaklardır. Böylece Platon'un *Devlet*'de taslağını çizdiği «ideal devlet»in iki ana sınıfı ortaya çıkmış olur: 1. üreticiler sınıfı 2. koyucular sınıfı. «Yöneticiler», koruyucular sınıfı içinden seçilip yetiştirilen bir ya da bir avuç kimse olacağı için, onların sınıftan çok bir grup, bir kadro olacakları söylenebilir. Öyleyse ideal devletin:

1. üreticiler sınıfı
2. koruyucular sınıfı
3. yönetici kadro

olarak üç kesimden oluştuğunu görürüz.

Platon ideal devlette, toplumun yöneticilerine, toplum yararına olan bazı «yararlı yalanlar» söyleme hakkı tanır. Bu yalanlardan biri, halkın böyle tabakalı bir toplum düzenine karşı çıkmalarını önlemek için onlara anlatılabilecek olan «metaller mitosu»dur. Yöneticilerin halkı şu mitosa inandırmalarını ister:

> «Bu toplumun birer parçası olan sizler birbirlerinizin kardeşisiniz. Ama sizi yaratan tanrı, aranızda önder (yönetici) olarak yarattıklarının mayasına altın katmıştır. Onlar bunun için baş tacı olurlar. Yardımcı [koruyucu] olarak yarattıklarının mayasına gümüş, çiftçilerin ve öteki işçilerin [üreticilerin] mayasına da demir ve tunç katmıştır. Aranızda bir hamur [maya] birliği olduğuna göre, sizden doğan çocuklar da herhalde size benzeyeceklerdir [demek ki, altın mayalıdan altın, tunç mayalıdan tunç mayalı çocuk doğacaktır].»
>
> (Platon, *Devlet*, 414e-415c)

Böylece Platon, işbölümüne, doğuştan kalıtımsal farklılıklara dayandırdığı sınıflı toplumu, akıllıdan akıllı, güçlüden güçlü çocukların doğacağını söylediği bir «ırk öğretisi»nin yardımıyla, sınıflar arasında pek küçük bir geçişkenliğin bulunacağı bir yarı kast toplumu biçimine sokmaktadır: Altından altın gümüşten gü-

müş mayalı doğarsa da, arada bir karışma olup, altından tunç, tunçtan, demirden altın mayalı çocukların doğduğu görülürse, bunların mayalarına uygun sınıflara yerleştirilmelerini öğütler. Bu konuda halka, «çünkü mayasına demir ya da tunç karışık olanların önderlik edeceği gün kentin yok olacağını tanrı buyurmuştur» denecektir. Bu sözler Platon'un ideal devletinde gerçek bir dikey toplumsal hareketliliğin bulunacağı sanısını uyandırmamalı. Üreticiler sınıfına herhangi bir eğitim hakkının tanınmadığı anlaşılan bir toplumda, bu sınıftan kimselerin çocuklarının içlerinde altın maya bulunup bulunmadığının anlaşılması pek kolay olmayacaktır. Öte yandan, koruyucular sınıfının çocukları arasında gümüş değil tunç, demir mayalı olanların saptanıp aşağı sınıfa gönderilmeleri; üreticiler sınıfının çocukları arasında eğitim eşitsizliğine karşın kendini gösteren çok parlak çocukların, koruyucular sınıfı içine alınmaları, bir yandan egemen sınıfın güçlü kalmasına, öte yandan toplumda herkesin mayasına uygun sınıfta bulunduğu yolunda yanıltıcı bir propagandaya hizmet edecek olan önlemlerdir.

Platon böylece, bir yarı kast düzeni kurduktan ve bu düzenin yukarıda belirtilen güvenlik sübablarını koyduktan sonra, düzenin iyi işlemesi ve uzun ömürlü olması, değişmeden sürmesi için gerekli gördüğü öteki düzenlemelere geçer. Üreticiler sınıfını bir yana bırakıp, koruyucular sınıfının ve yöneticilerin (yönetici kadronun) yetiştirilmelerini ve yaşayışlarını ayrıntılarıyla belirler.

Koruyucular sınıfı : İdeal devlette doğuştan yürekli, güçlü ve çevik olanlar koruyucular sınıfını oluşturacaklardır. Bu sınıfın çocuklarının yetiştirilmesi önemlidir. Platon insanların, «genç ve körpe» iken, eğitimle istenilen kalıba sokulabileceği inancındadır. Bu onun kalıtım kadar eğitime de önem verdiğini gösterir; ama daha çok iyi bir kalıtım ile doğmuş olanların eğitimine önem verir. Ona göre doğuştan en güçlü düşünsel yeteneklerle doğanlar, en çok eğitilmeleri gereken kimselerdir. Çünkü, eğitilirlerse topluma en büyük yararları sağlayacak olan bu kimseler, eğitilmezlerse, topluma en büyük zararları veren kimseler olabilirler.

Platon eğitim programını Atina'nın demokratik eğitim düzeninde gördüğü aksaklıklara olanak vermeyecek bir dizi sansür ile başlatır. Örneğin, yetkin varlıklar olan tanrıları insanlar gibi haksızlık yapan, kötü davranışlarda bulunabilen kimseler olarak gösteren Homeros destanları ve Hesiodos'un şiirleri (klasik Yunan

mitolojisinin bu iki ana kaynağı yasaklanmalıdır. Koruyucuların müzik eğitimine de dikkat edilmeli, kişiyi yumuşatan Lidya makamı kullanılmamalıdır.

Platon, koruyucuların sıkı bir beden eğitiminden geçirilmelerini ve müzik ve edebiyat öğrenmelerini ister. Ancak, müzikte çeşitlilik, insanın içinde düzensizliğe; yemekte çeşitlilik, bedende bozukluklara yol açar. Bunu kentte hastahanelerin ve mahkemelerin artması izler ki, bu durum, toplumun sağlıklı olmadığını gösterir. Sağlıklı olan, iyi yönetilen bir toplumda herkesin yapmak zorunda olduğu bir işi vardır. Kimsenin hastalığı ile uğraşmaya zamanı yoktur. Bu nedenle, bedenleri bozuk olanlar ölüme bırakılmalıdır. Onların yaşamalarının ne kendilerine ne de topluma bir yararı olur. Ruhları bozuk olanlara gelince, onları da düzeltmek için zaman harcamamalı, yargıçlar, yaradılıştan kötü olan kimselerin öldürülmelerine karar vermeli .

Koruyucular İçin Komünist Yaşam: Platon, koruyucular sınıfının çocuklarına uygulanacak eğitimi gösterdikten sonra, askeri gücü tekellerinde tutan koruyucuların, bu güce dayanarak kendi vatandaşlarını soymaya ve vatandaşların başına zorba kesilmeye başlamalarını önlemek için, birtakım önlemlerin alınmasını gerekli bulur. Bu amaçla içinden yöneticilerin de çıktığı koruyucular sınıfı için komünist bir yaşam düzeninin kurulmasını ister. Üreticiler sınıfına tanıdığı anlaşılan özel mülkiyet hakkını, koruyuculara tanınmaz.

Koruyucular sınıfının görevi, içe karşı düzeni, dışa karşı devleti korumaktır. Bunun dışındaki bir işle, üretimle uğraşmazlar. Bu görevlerine karşılık, vatandaşlardan alınan vergi ile geçinirler. Bu vergi, onların özel mülk edinmelerine yetmeyecek, ancak en gerekli gereksinimlerini karşılamalarına yetecek kadardır. Bu verginin sağladığı olanaklarla koruyucular, ortak evlerde birlikte yaşayıp, ortak sofralarda birlikte yemek yerler; altın ve gümüş edinemezler.

Platon'a göre iki şey iş gören insanı işe yaramaz duruma getirir: zenginlik ve yoksulluk. Çömlekçi zengin olunca zanaatı ile uğraşmak istemez, yoksul düşünce, yeterli araç edinemeyeceğinden, iyi iş çıkaramaz. Zenginlik ise, insanı keyife, tembelliğe ve değişiklik isteğine sürükler. Yoksulluk da insanlarda düzeni değiştirme isteği yaratır. Yöneticiler, bu nedenlerden dolayı, toplum için bu derece tehlikeli olan yoksulluk ve zenginlik denen iki düşmanın kente gizlice girmelerini önlemelidirler.

Platon, koruyucular sınıfı için aile kurumunu da ortadan kaldırır. Neden olarak da, aile çıkarlarını gözetmenin toplumun çıkarlarına ters düşebildiğini, aile sevgisinin topluma karşı duyulan sevgiyi azalttığını, aile kaldırılınca insanın ailesine karşı beslediği sevgiyi topluma adayacağını söyler. Ailenin kaldırılması, koruyucular sınıfı için öngördüğü komünist düzenlemelerin tamamlayıcı parçasıdır.

Platon, koruyucular sınıfı içinde hiç bir erkeğin hiç bir kadınla sürekli bir aile yaşamı sürdüremeyeceğini söyler. Doğumla sonuçlanmayacak olan çiftleşmeler, tarafların karşılıklı isteklerine bağlı olarak serbest bırakılmıştır. Ama iş çocuk edinmeye gelince, kalıtıma çok önem veren Platon, koruyucuların birbirlerinden gelişigüzel çocuk edinmelerine izin vermez. Çocuk edinmeyi amaçlayan çiftleşmeler devlet tarafından düzenlenecektir. Devlet bu işi düzenlerken, cins av köpeklerinin elde edilmesinde izlenen yolu izleyerek, güçlü kuvvetli ve yakışıklı erkeklerin sağlıklı ve güzel kadınlarla çiftleşmelerini sağlayacaktır. Bunun toplumda birçok kimsenin karşı çıkmasına yol açabileceğini kabul eden Platon, ikinci yararlı yalanının uygulanmasını isteyerek, bu amaca hileli kurralarla ulaşılmasını salık verir. Bu düşünceleri, Platon'un «ırk öğretisi»nin bir uzantısı olan üstün ırk yetiştirme politikasını ortaya koymaktadır. Bu yolda Platon, olağanüstü insanlardan olabildiğince çok döl alınabilmesi için, savaşta büyük kahramanlıklar göstermiş kimselere hiç bir kadının «hayır» dememesi kuralının konmasını isteyecek kadar ileri gider. Kendi deyişleriyle, bu kimseler istedikleri kadını ve oğlanı öpebilmeli öpmek istedikleri kimseler kendisine «hayır» diyememeli.

Kadın-Erkek Eşitliği: Platon, koruyucular sınıfının kız çocuklarının da oğlan çocuklarıyla birlikte ve aynı beden ve kafa eğitimlerinden geçirileceklerini söyler. Kızlar da oğlanlar gibi kamu alanlarında çıplak beden eğitimleri yapacaklardır. Bunun ilkin yadırganacağını, gülünç bulunacağını kabul ederek «sonra alışılacaktır, erkekler çıplak beden eğitimi yapmaya başladıkları zaman da yadırganmamışlar mıydı?» der.

Platon koruyucular sınıfının kadınlarının da savaşçılar olarak yetiştirileceklerini söyler ve bunun olanaksız bir şey olmadığını, doğadan getirdiği bir kanıtla, çoban köpeklerinin dişilerinin de erkekleri kadar sürüyü koruyup kolladıklarıyla destekler. Koru-

yucular sınıfının kadınları da neden aynı şeyi yapamasınlar. Koruyucular sınıfının kadınları da savaşçılar olacaklardır.

Platon kadın - erkek eşitliğini bu noktada bırakmaz; koruyucular sınıfı içindeki felsefeye eğilimli erkekler gibi kadınların da seçilerek filozof yönetici yapılabileceğini söyler.

Filozof-Yöneticiler Kadrosu : Koruyucular sınıfı içinde felsefeye eğilimli olan gençler seçilerek, filozof-yöneticiler kadrosunu oluşturmak üzere, sıkı bir eğitimle yetiştirilmeye başlanacaklardır. Yirmi yaşlarına ulaşan koruyucular arasından bilgi edinmeye eğilimli kadın, erkek gençler seçilip, otuz yaşlarına kadar kendilerine aritmetik, geometri ve bilimler öğretilecektir. Bunlar arasında sivrilenler, felsefeye, diyalektiğin bilgisini edinmeye yetenekli olanlar alınıp, elli yaşlarına kadar sürecek olan felsefe eğitiminden geçirilirler. Bu eğitimin aşamalarını ve sınavlarını da aşabilenler, felsefe eğitiminin son basamağı olan «iyi ideası»nı kavramaları için, son bir eğitimden geçirilirler. Bu aşamayı da aşabilenler alınıp yöneticiler olarak toplumun başına geçirileceklerdir. Ancak iyi ideasını kavramak öylesine büyük bir kafayı gerektirir ki, bu aşamayı aşabilecek filozof yaradılışlı kişiler binde bir çıkar. Son sınavları ancak bir ya da birkaç kişi verebilir.

Tüm bu eğitim aşamalarından geçip, son sınavları da aşabilenler, bir kişi ise filozof-kral (kadınsa filozof-kraliçe), birkaç kişi ise filozof-yöneticiler sayılarak toplumun yönetimi ellerine bırakılır. Bu kimseler, iyi ideasını, iyinin kendisini kavradıkları için, toplumu da onu örnek alarak düzene sokmak ve yönetmek üzere, ölünceye kadar yönetici olarak toplumun başında kalacaklardır.

Bu gibi kimselerin, yalnız birer insan değil, aynı zamanda tanrısal varlıklar olacaklarını söyleyen Platon, bunlardan ne insanlarca konan yasalara uymalarını ne de kendilerinin dün söylediklerini yasa sayıp ertesi gün onlara uymalarını istemek doğru olmayacağı için, filozof-yöneticilerin toplumu hiç bir yasa ile bağlı olmaksızın yöneteceklerini belirtir. Platon diyaloglarında birçok kereler filozofların, bu tanrısal dediği kimselerin asil soylar (aristokratlar) arasından çıkacaklarını da söylemekten çekinmemiştir.

Platon'un Adalet ve Eşitlik Anlayışı : Devlet diyaloğunda konuşma, adalet üzerine bir tartışmayla başlamıştı. Toplumun do-

ğuşu, sağlıklı ve iyi bir toplumun nasıl olacağı görüldükten sonra, başlangıçta ortaya atılan soruya yanıt verilebilecek duruma gelinmiştir. İdeal bir devlet, adaletli bir devlet olacağına göre, adaletin gerçekte ne olduğu bu ideal devlette açıkça görülebilecektir. İdeal devlette dört erdem vardır: 1. Bilgelik, 2. Yiğitlik, 3. Ölçülülük, 4. Adalet. Bilgelik, yöneticilerin erdemidir. Yiğitlik, koruyucuların erdemidir. Ölçülülük, hem koruyucuların hem de yöticilerin erdemidir. Üreticiler sınıfının kendilerine özgü bir erdemleri yoktur. Dördüncü erdem olan adalet ise, tüm sınıfların ortak erdemidir. Bu erdem, yani adalet, toplumda her sınıfın kendi işleriyle uğraşıp, kendi görevini yapıp, öteki sınıfların işine karışmamasıdır. Adalet bu ise, adaletsizlik de bunun tersi, bir sınıfın kendi işini bırakıp öteki sınıfların işlerine karışmaya kalkmasıdır:

> «Bir devlette yıkıcı olan şey, bu üç sınıfın birbirinin işine karışması, görevlerini değiştirmesidir. Buna da haklı olarak en büyük suç diyebiliriz. Bu, devlete karşı işlenen en büyük suçtur, adaletsizliktir. Her sınıfın insanının yalnız kendi işlerine bakıp, kendi işleriyle uğraşması ise adalettir.»
>
> (Platon, *Devlet*, 434e)

Bu adalet anlayışı altında, Platon'un asıl anlatmak istediği şey, halkın, Atina demokrasisinde olduğu gibi «adalet eşitliktir» diye yönetim işlerine karışmaya kalkmamasıdır. Çünkü adalet Platon'a göre eşitlik değil, herkesin, her sınıfın yeteneğine uygun işleri üstlenmesidir. Ancak Platon, bu düşüncesini açıkça dile getirip, adalet eşitlikle değil eşitsizlikle gerçekleştirilir diyemez. Tersine o da adaletin eşitlik olduğunu söyler ve hemen ekler, ama bir değil iki türlü eşitlik vardır. Biri, insanların yeteneklerine bakmaksızın kafa sayan, herkese (vatandaş olan herkese) eşit hak tanıyan «sayısal eşitlik»tir. (Platon bununla Atina demokratlarının eşitlik anlayışını kastetmektedir.) Ötekisi, herkese «yeteneğine eşit» hak tanıyan yeteneğine eşit görevler veren «oranlı eşitlik»tir. Gerçek eşitlik de budur. Bunun ne biçim bir eşitlik olduğunu yargılarınıza bırakarak, Platon'un *Devlet*'indeki bir başka soruna geçelim.

Platon'da kölelik Sorunu: Platon'un ideal devlette sınıfları düzenlerken köleler sınıfını düzenlememiş oluşu, bazı yazarların ideal devlette kölelerin olmayacağı biçiminde yorumlar yapmala-

rına yol açmışır. Bu yorumlar doğru değildir. *Devlet* daha çok, koruyucuların ve yöneticilerin yetiştirilmeleri üzerinde durup, üreticiler sınıfı için bile pek az şey söyler. Öyle anlaşılıyor ki Platon *Devlet*'te daha çok «vatandaşlar» üzerinde durup, metoikosları ve köleleri incelemenin dışında bırakmıştır. Bununla birlikte ideal devlette kölelerin de bulunacağını gösteren birkaç açık değiniş vardır:

> Devletimizin en iyi devlet olmasında en çok payı olan husus...çocuk, kadın, köle, özgür... herkesin başkasının işine karışmadan kendi işini yapması...»
>
> (*Devlet*, 433c)

bunlardan biri.

«Devlet Adamı»

Platon'un *Devlet Adamı*'nı «*Politikos*»u *Devlet*'ten on beş yıl sonra, İ.Ö. 360'da (altmış yedi yaşındayken) yazdığı sanılıyor. Bu diyaloğunda, ideal devleti bir yana bırakıp, devlet adamının özelliklerinin ve görevlerinin neler olması gerektiğini araştırır. Aynı yapıtta yönetim biçimlerini sınıflandırıp bunlar hakkındaki görüşlerini ortaya koyar.

Kimler Yönetici Olmalı: Platon *Devlet Adamı*'nda, devlet adamlığına, yönetim sanatına ilişkin görüşlerini bir mitosa dayanarak açıklamaya girişir. Bu mitosa göre, bir zamanlar evreni doğrudan doğruya tanrı yönetirmiş. Sonra koyuverirmiş evreni kendi haline. Bunun üzerine insanlar ilkin kendilerine bir monark seçerlermiş. Bu yönetim, yani monarşi tanrı yönetimi gibi yetkin olmamakla birlikte tanrı yönetiminin kopyası olduğu için, işler bir süre iyi gidermiş. Ama bu iyi yönetimin, tekin yönetiminin yerini, önce azlığın, sonra çokluğun yönetiminin almasına yol açan değişikliklerle her şey gittikçe artan bir bozulma süreci içine girermiş. Ta ki tanrının, evrenin bu kötü gidişine bir son vermek üzere, yönetimi yeniden eline almasına dek.

Platon, bu mitosdan yararlanarak, yönetimlerin dolaşımı kuramını açıklar. Ama daha önce kimlerin yönetim sanatına sahip olup kimlerin olmadıklarını araştırır. Bir kent devletinin nüfusunu oluşturan gruplardan kölelerin yönetim sanatından nasipleri yoktur. Köleler satın alınan, mülk edinilen kimselerdir. Bunlar yönetim sanatından hiç mi hiç anlamazlar. Kendilerini bile

yönetemediklerinden, başkaları tarafından yönetilirler. Tacir, satıcı, gemici gibi kimselerin ticaret alanında yerleri vardır, yönetim alanında yoktur. Önlerine gelenin hizmetine (dolayısıyla yönetimine demek istiyor olmalı) giren gündelikçilerin (işçilerin) yönetim sanatından payları yoktur. Yönetim tüm bu kimselerin sahip oldukları yeteneklerden farklı ve üstün bir yeteneği gerektiren başlıbaşına ve ayrı bir sanattır.

Yönetim, bir sanat olmaktan öte bir bilimdir de; üstelik bilimlerin en güç olanı ve en yücesidir. Böyle bir bilim kalabalıkta bulunmaz. On bin kişinin (bir kent halkının demek istiyor) içinde elli yüz kişide bile zor bulunur. Platon böylece çok küçük bir azınlığın yönetici olabileceğini belirttikten sonra, yönetimlerin sınıflandırılması ve dolaşımı ile ilgili görüşlerine geçer.

Yönetimlerin Dolaşımı Kuramı: Platon, *Devlet Adamı*'nda, tanrının evrenin yönetimini bıraktıktan sonra yönetimlerin monarşiden demokrasiye kadar nasıl birbirlerini izlediklerini anlatır. Ancak öteki yapıtlarında da onun yönetimlerin sınıflandırılması, dolaşımı ve değerlendirmesi ile ilgili başka düşünceleriyle karşılaşıyoruz. Dolayısıyla Platon'un bu konudaki düşüncelerini *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar*'dan derleyip birleştirerek sunmaya çalışacağız.

Platon'a göre ilkin, idealar evreninde bir «devlet ideası» vardır. İdealar evrenindeki (Platon'un kafasındaki yetkin devlet ideali olduğunu düşünebileceğiniz) devlet, gerçek, yetkin, değişmeyen devlettir. Nesneler evreninin devletleri, yeryüzü devletleri idealar evrenindeki devletten, demek ki devlet ideasından çeşitli ölçülerde pay almış olan devletlerdir; devlet ideasının kopyalarıdır. Bunlar devlet ideasına ne kadar çok benzerlerse o kadar yetkin ve değişmez kurumlara sahip olan sürekli düzenler olurlar.

Şimdi insan toplumlarının tarihinde kurulmuş olan devletlere bakalım. Tarihte kabileler dönemlerinde ideal devlete benzer bir yönetim görülmüştür ki, o, «patriarşi» dir. Kabilelerin birleşmesiyle oluşan toplumda yönetim tek bir kabile şefinin eline geçmişse, tekin yönetimi «monarşi» kurulur. Birkaç kabile şefi toplumu birlikte yönetmeye başlamışlarsa, en iyilerin yönetimi «aristokrasi» görülür. Tarihte daha sonra görülen monarşilerden ve aristokrasilerden farklı olarak, bu yönetimlerin başında bilge yöneticiler bulunuyorlardı. Bu nedenle, daha sonraki monarşilerden ve aristokrasilerden ayırmak, onlarla karıştırılmasını önle-

mek için bunları «gerçek monarşi» ve «gerçek aristokrasi» olarak adlandırabiliriz. Platon'un ideal devlet tasarısında kurulmasını istediği filozoflar yönetimleri, «ideal monarşi» ve «ideal aristokrasi» olarak adlandırabileceğimiz yönetimler, bu tarihteki gerçek monarşiye ve gerçek aristokrasiye benzetilmek istenmiştir.

Ne var ki, gerçek monarşi ve gerçek aristokrasi, ne de kurulsaydılar ideal monarşi ve ideal aristokrasi, değil mi ki idealar evreninin değil nesneler evreninin devletleridir, kendilerini nesneler evreninin genel eğiliminden, değişme, bozulma yasasından kurtaramayacaklardır. Bozulmanın başlangıç noktası ve bir nedeni, yöneticilerin «zifaf sayısı»nı bilmedikleri için, uygunsuz zamanda çocuk edinmeleridir. Platon'un bu düşüncesi, Babil astrolojisinin mirası olabilir. Ancak Platon yapıtlarında bu sayının ne olduğu bize söylemez (belki öğrencilerine söylemiştir). Zifaf sayısı bilinmediği için uygun olmayan zamanlarda edinilen çocuklar, büyüyüp başa geçtiklerinde, babalarının ruha, akla önem vermiş olmalarına karşılık, ruhdan çok bedene, akıldan çok duygulara, zevklere önem vermeye başlarlar. Böylece şerefe önem verenlerin yönetimine, «timokrasi»ye geçilir. Timokrasi, şerefseverler, askerler yönetimi anlamına gelir. Timokraside savaşçı yönetici sınıf, yönetilenleri boyunduruğu altına alır. Bilgelikten çok şana, şerefe, şatafata düşkünlük gösteren bu sınıf, ortak, mülkiyet düzenini kaldırır, topraklar, evler, zenginlikler kapışılır, paylaşılır. Timokrasi, en iyilerden oluşan azlığın genel yararı izleyen yönetimi olan aristokrasi ile, zenginlerin çıkarlarını kollayan azlık yönetimi olan oligarşi arasında ve birinden ötekine geçilmesine yol açan bir ara düzen olarak görünmektedir.

Timokrasiden «oligarşi»ye geçişi, timokrasideki şeref düşkünlüğünün ürünü olan altın kesesi sağlar. Zenginlik, yeni malların satın alınmasına, yeni yeni ve lüks malların yapılmasına, yeni mesleklerin ortaya çıkmasına yol açar. Böylece toplumun yalınlığı bozulur. Yeni mallar, bunlara sahip olmak isteyen kimseleri zengin olmaya kışkırtır. Bu gidişin sonucu olarak, baştakiler erdemi ihmal eder, zevke sefaya dalar, para hırsına kapılırlar.

Platon'a göre, zenginlik ve adalet öyle ayrı iki şeydir ki, ikisi terazinin kefelerine kondu mu, kefelerin biri mutlaka ağır basar. Zenginliğin ağır basıp adaletin ihmal edilmesiyle, yani şana şerefe düşkün olanların para düşkünü olmalarıyla, toplumu yönetmede soya, erdeme değil, zenginliğe ağırlık veren, zenginliği

ölçü alan yasalar getirilir. Böylece timokrasiden oligarşiye geçilmiş olur.

Alabildiğine zengin olma hırsı, oligarşiden «demokrasi»ye geçişe yol açar. Devlet aşırı harcamalara göz yumunca, aristokratlar beş parasız kalır. Öte yandan bir işsizler ordusu türer. İçlerinde zehir taşıyan bu yoksul insanların, mallarını ellerinden alan zenginlere karşı duydukları öfke gün gün birikir. Zenginleri devirip devleti yıkmak amacıyla gizli toplantılar yapmaya başlarlar. Yollarda yağ bağlamış zenginlere rastlayan yoksullar, «bu adamlar elimizde be, ne korkuyoruz bunlardan» diye yüreklenirler. Sonunda iç savaş patlak verir, bu savaştan yoksullar galip çıkınca demokrasi kurulur.

Çokluk, yoksullar, yönetimi ellerine geçirmelerini izleyen dönemde, yasalara saygılıdırlar. Dolayısıyla bu dönemde demokrasi, «yasalı demokrasi»dir. Bu yönetim, herkese eşit haklar sağlar. Baba oğula, sığıntı, yabancı, vatandaşlara eşit olur. Oysa eşit olmayanlara eşit haklar vermek, Platon'a göre, adaletsizliğin ta kendisidir.

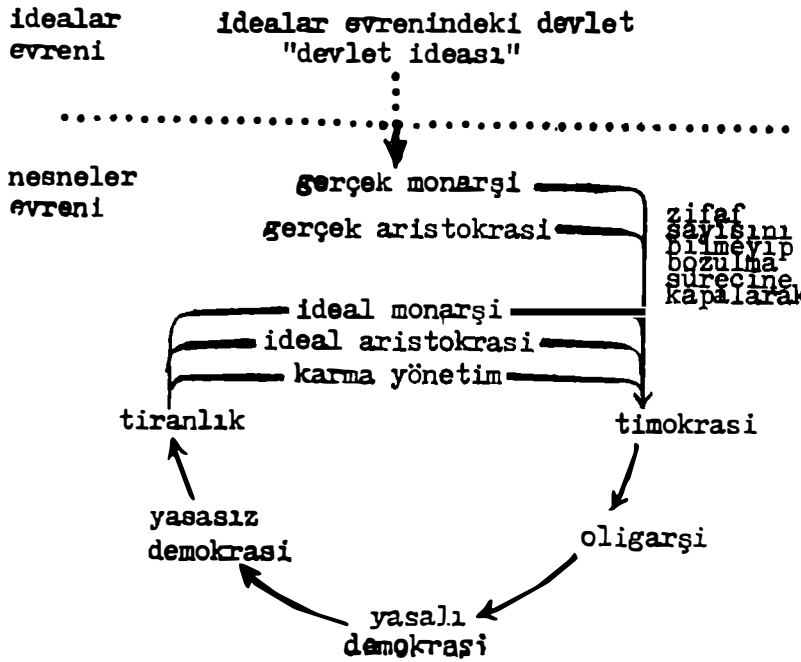
Demokrasinin bu ilk döneminde, yasalı demokrasi döneminde, baştakiler herkese bol bol özgürlük dağıtırlar. Herkes istediğini yapar olur. Özgürlük düzeni, satın alınan kölelerin kendilerini satın alanlar kadar özgür olmalarına dek aşırıya gider. Yasalı demokrasiyi «yasasız demokrasi»ye dönüştüren de işte bu aşırı özgürlüktür. Yöneticiler, bir süre sonra, herkesin dilediğini yaptığı bir toplumda, düzenin, toplumsal yaşamın olanaklı olmayacağını anlarlar; bazı özgürlükleri kısarlar. Özgürlüğe alışmış olan yönetilenler ise, en küçük bir kısıntıya karşı ayaklanarak başlarına buyruk olmak isterler. Zenginlerin mallarını ellerinden almaya kalkışırlar. Tüm bu yasasız davranışlar sonunda, yasalı demokrasi «yasasız demokrasi» biçimini alır.

Yasasız demokrasi karşısında kendilerini güvende görmeyen zenginler, demokrasiyi yıkıp oligarşiyi kurmak için hazırlanmaya başlarlar. Buna karşılık halk, içlerinden birinin önderliğinde örgütlenir. Bu önder onlara, zenginlerin topraklarının kendilerine dağıtılacağı, borçlarının bağışlanacağı umudunu verir. Silahlı taraftarlara sahip olan halk önderi, onlara dayanarak yönetimi ele geçirip tiran olur. Böylece «tiranlık» yönetimi kurulur.

Her aşırılığın ardından sert bir tepki gelir. Demokrasinin özgürlükte aşırıya gitmesi, özgürlüğün zıddı olan köleliği çağırmış-

tır. Bu, özgür vatandaşların zorba tek bir yöneticinin buyruğu altına girmeleri anlamında köleliktir. Tiran toplumu hiç bir yasayla bağlı olmaksızın ve zorbalıkla yönetir. Tiran sözcüğü de zorba anlamına gelir. Tiranın astığı astık kestiği kestiktir. Köleleri efendilerinin elinden alıp, özgürlüklerini bağışlayıp, kendi koruyucuları arasına katar. Kendini hiç bir kuralla, hiç bir yasayla bağlı görmeyen tiran, halka kan kusturmaya başlar. Yönetimlerin en kötüsü olan tiranlıkta, hiç bir yasayla bağlı olmayan tiran, ülkenin tek efendisi, birçok kölenin arasında tek başına kalmış, korkudan tir tir titreyen bir efendi durumundadır.

Böylece Platon yönetimlerin değişimini monarşiden tiranlığa getirir. Tiranlıktan sonra hangi düzen gelecektir? Platon bu konuda açık bir şey söylemez. Ancak onun Syrakuza tiranı Dionysos'a felsefe öğretip onu filozof-kral yapmaya kalkışından ve bazı sözlerinden, felsefeye eğilimli bir tiranın filozof yapılmasıyla, ya da filozof yaradılışlı bir çocuğa sahip olmasıyla, tiranlığın monarşiye dönüşeceğini düşündüğünü çıkarabiliriz. Eğer böyle düşünmüşse, yönetimlerin dolaşımı döngüsü yeniden başlayacak demektir.



Şekil: 3

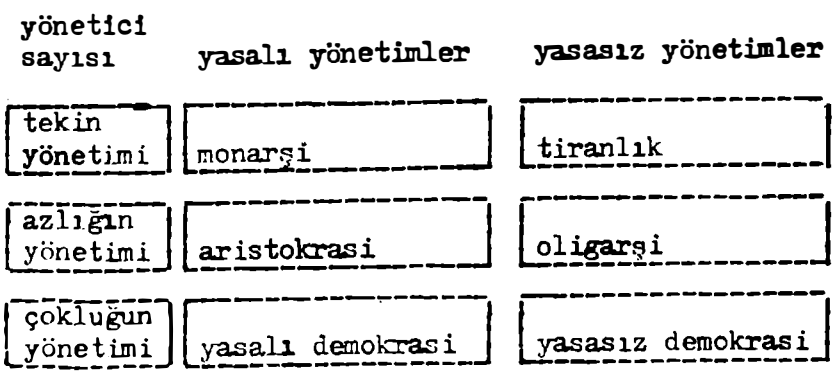
Platon'da Yönetimlerin Dolaşımı Şeması

Yönetimlerin Sınıflandırılması : Platon, *Devlet Adamı*'nda, ideal ve tarihsel yönetim biçimlerini bir yana bırakıp, var olan yönetim biçimlerini, bir de iyiliklerine göre sınıflandırır. Yasaya (yani kişisel, sınıfsal çıkara değil, toplum yararına) **inançla bağlı** olan tek kişinin yönetimi monarşi, altı yönetim biçimi içinde en iyisidir. Ama tekin yönetimi eğer yasasız yönetimse, tiranlıksa, yönetimlerin en kötüsüdür. Bu düşüncesinin altında tekin yönetiminin en etkili yönetim olacağı görüşü yatmaktadır.

Az sayıda kimsenin yasaya bağlı, demek ki sınıf çıkarını değil toplum yararını izleyen yönetimi olan aristokrasi, iyilik sırasında monarşiden sonra ikinci gelir. Az sayıda kimsenin yasasız yönetimi (sınıf çıkarını kollayan yönetimi) olan oligarşi, kötülükte tiranlıktan sonra ikinci gelir. Çünkü azlığın yönetimi, tekin yönetiminden daha az, çokluğun yönetiminden daha çok etkilidir.

Çokluğun yönetimi olan demokrasi ise, en az etkili olan yönetimdir. Bu nedenle çokluğun yasaya bağlı, yani sınıf çıkarını değil toplum yararını gözeten yönetimi olan yasalı demokrasi, yasaya bağlı yönetimlerin en az iyi olanıdır. Aynı nedenle çokluğun yasasız yönetimi yani toplumun yararını değil sınıf çıkarını izleyen yönetimi olan yasasız demokrasi, yasasız yönetim biçimleri arasında en az etkilisi en az zararlısı, en az kötüsüdür.

Böylece yönetim biçimlerini en iyisinden en kötüsüne doğru şöyle sıralamış olur : 1. monarşi, 2. aristokrasi, 3. yasalı demokrasi, 4. yasasız demokrasi, 5. oligarşi, 6. tiranlık. *



Şekil : 4
Platon'da Yönetimlerin Sınıflandırılması Şeması

* Yönetim biçimlerini sınıflandırıp değerlendirdikten sonra, yaşlılık döneminin yapıtı olan *Yasalar* diyaloğunda, çeşitli yönetimlerin iyi yanlarını birleştirerek «karma yönetim» diyebileceğimiz bir yönetim biçimin-

«Yasalar»

Platon, *Devlet*'te, zamanının toplumlarının koşullarının böyle bir devletin kurulmasına olanak verip vermeyeceğine bakmaksızın, «ideal» bir devlet tasarısı çizmişti. Ama önceleri böyle bir devletin kurulabileceğine, üstelik kendisi tarafından kurulabilecene inanıyordu. Bu yoldaki umutları Syrakuza serüveni ile boşa çıkınca, kurulabilir bir devletin tasarısını çizmenin gereğinin bilincine varıp, böyle bir tasarıda «var olan» koşulların da göz önüne alınmasının zorunlu olduğunu kavramış oldu. Bu bakımdan, Platon'un aristokratik ideolojik yönünün daha çok *Devlet*'te, bilimsel yönünün ise daha çok *Yasalar*'da (*«Nomoi»*de) yansıdığı söylenebilir.

Devlet'te, en iyi devleti kurabilmek için, var olan kurumları ve koşulları ideal devletin kurumlarına uyacak biçimde değiştirmeyi düşünmüştü. *Devlet*'ten otuz yıl kadar sonra, ölümüne yakın yıllarda (seksen yaşına yaklaşırken) düzenlediği, ölümünden sonra öğrencileri tarafından derlenen *Yasalar* diyaloğunda, kafasındaki en iyi devlet idealini var olan koşullara göre değiştirmek zorunda kalmıştı. Bunun sonunda *Devlet*'teki ideal devleti gene en iyi devlet olarak görmeyi sürdürmekle birlikte, gerçekleşme şansını daha yüksek gördüğü «ikinci en iyi devlet» dediği devlet düzeninin tasarısını çizmiştir.

Platon'un Akademia'sı, Yunan'ın çeşitli kentlerinden gelen, bazıları ileride kentlerin başına geçme şansları olan kimselere yönetim bilimini ve sanatını öğretiyordu. Platon *Yasalar*'da gerek bunlar için, gerekse Akademia'da okuyan bilginlerin, yeni toplumlar (koloniler) kuran, ya da eski toplumlarında köklü değişiklikler yapmak isteyen politikacılar tarafından, yeni bir toplum anayasası hazırlamakla görevlendirilebileceklerini düşünerek, öğrencilerinin eline yararlanabilecekleri bir taslak vermek istemiştir.

Platon, *Yasalar*'da, *Devlet*'te önerdiği ideal devletin, filozoflar yönetiminin komünist düzenlemelerinin, tanrılara yaraşır olduğunu belirtip, insanların, zayıflıkları ve eksiklikleri nedeniyle, böyle bir komünist düzeni gerçekleştiremeyeceklerini kabul ede-

---

den daha söz etmiştir. Onu da iyilik sıralamasına soksaydı, her halde aristokrasiden sonra üçüncü sıraya alırdı. Karma yönetimi, *Yasalar*'ın «ikinci en iyi yönetimi»ni yönetimlerin dolaşımı şemasına sokmak gerekirse, herhalde onun yeri ideal monarşinin ve ideal aristokrasinin yanında olurdu.

rek, insanların kurabilecekleri, koruyucular ve yöneticiler için de özel mülkiyet düzenini kabul ettiği «ikinci en iyi yönetim»i sunar.

Platon, *Yasalar*'da ikinci en iyi devlet taslağını sunmadan önce, toplumun nasıl kurulup nasıl geliştiğini açıklamaya girişir. Anımsanırsa aynı yola *Devlet*'te de baş vurmuştu. Ancak *Devlet*'te bunu kuramsal olarak araştırıp akıldan çıkarmaya çalışmasına karşılık, *Yasalar*'da toplumların geçmişinden, tarihsel olaylardan çıkarmaya çalışır. Bu nedenle, *Devlet*'in Platon'un siyaset kuramını, *Yasalar*'ın daha çok siyaset bilimini ortaya koyduğunu söylemek yanlış olmaz. Ayrıca Platon'un *Devlet*'te toplumun ve devletin sistematik kuramını, *Yasalar*'da tarihsel kuramını işlediği söylenebilir.

«Yasalar»daki Tarih ve Toplum Görüşü : Platon, tarih ve toplum hakkındaki görüşlerini, *(Yasalar,* III. 677'de) «İlk zamanların belgeleri yok elimizde ama, genel bir sel afetinin her şeyi silip süpürdükten sonra insanların düşeceği durumu düşünürsek o dönemleri kafamızda canlandırabiliriz» diye açıklamaya başlar. Selden, tepelere kaçan az sayıda insan ve hayvan kurtulabilmiştir; öteki insanlar ve tüm uygarlık ürünleri yok olmuştur.

İşte insanlığın başlangıcında, buna benzer bir durumda insanlar tepelerde bir çoban yaşamı sürdürmekteydiler. Zanaatları bilmiyorlardı; birikmiş malları, mülkleri yoktu; demir, bakır gibi metaller bilinmediğinden, silahları da yoktu. Nüfusları az olduğu için ve yalnızlık çektikleri için, birbirleriyle dostça geçiniyorlardı. Bu nedenlerden dolayı, bu ilk insan topluluklarında iç savaşlar ve çatışmalar da yoktu. Mülkiyet olmadığı için de, mal, mülk tartışmaları ve kavgaları yoktu.

Bu topluluklar, doğa gereksinimlerinden fazla ürün verdiği için, yoksul değildiler. Ama, zanaatlar ve altın ve gümüş de bulunmadığı için, zengin de değildiler. Aralarında rekabet yoktu. Bu yüzden insanları iyi insanlardı. Bu nedenle yazılı yasalara gerek duymuyorlardı; ilişkilerini geleneklerle düzenliyorlardı. Yönetimleri patriarşi idi; her biri tek bir büyük aileden oluşan kabileleri, en yaşlı erkekler yönetiyorlardı

Ne var ki, kabilelerin birleşip toplulukların büyümesiyle ve toplum yaşamına tarımın girmesiyle, bu düzen değişmeye başladı. Birleşmiş kabilelerden oluşan topluluklarda, her kabile, kendi geleneksel kurallarının, kendi göreneklerinin uygulanmasını istedi. Bunun olanağının bulunmadığı anlaşılınca, tüm kabilelerin uyması

gereken kuralların saptanmasıyla, yasalar hazırlandı. Bu tür yasaları hazırlamak için kabileler temsilciler seçtiler, seçilen temsilciler tüm kabilelerin göreneklerini gözden geçirip en uygun gördüklerini kabile şeflerine bildirdiler. Bu kimselere «yasa koyucular» dendi. Yasa koyucular kabile şefleri tarafından sürekli görevlere (memurluklara) atanınca, atamayı tek bir kabile şefi yapmışsa yönetim monarşiye, kabile şefleri birlikte atamışlarsa, yönetim aristokrasiye dönüştü.

Tarımsal üretimin başlamasıyla bazı topluluklar ovalara yerleşmişlerdi; ötekileri ise tepelerde çobanlık yaşamını sürdürüyorlardı. Tepelerde kalan savaşkan topluluklar ovaların çiftçi topluluklarına üzerine amansız saldırılara girişmişlerdi. Bu gelişmeler sonucunda, zamanla büyük kentler kurulmuş, çeşitli zanaatlar ortaya çıkmıştı... Bu yeni gelişmeler ise, zenginliklerin birikimine ve yağma savaşlarına yol açmıştı.

Platon, tarihin gelip geçmiş somut patriarşi, monarşi, aristokrasi yönetimlerini anlattıktan sonra, zamanındaki yönetimlerin nasıl doğup geliştiklerini anlatmaya girişir. Akhalar Troya'da on yıl savaşmışlardır. Troya'yı yenip ülkelerine döndüklerinde, kendileri yokken yetişen genç kuşağın ülkelerinde yönetimi ele geçirip kendilerine karşı ayaklandıklarını görürler (ki bu Platon'a göre büyük bir ayıptı). Dönenler ayaklananlar tarafından sürülür; sürülenler Dorieus tarafından, onun önderliğinde toplanırlar. Önderlerinin adından dolayı kendilerine Dorlar denen bu topluluklar, Argos'u, Sparta'yı ve Messenia'yı ele geçirip buralarda yeni krallıklar kurarlar.

İşte tam o sıralarda, Yunanistan'da başını alıp gitmiş olan yağma savaşlarına ve anarşiye son veren, ülkeye düzeni getiren bu Dor fethi sırasında, bir dâhi yetişmiş olsa idi, insanlık için eşsiz bir tarihsel fırsat yakalanmış olurdu. Çünkü bu kimse, yeni toplumun düzenini kurarken, eli kolu eski geleneklerle ve yasalarla bağlı olmaksızın, belli bir ölçüde mülk eşitliği temeline dayanan, sağlam, sağlıklı ve iyi bir düzen kurmak yolunda büyük güçlüklerle karşılaşmayacaktı. Bu noktada Platon, toplumların tarihsel gelişmeleri üzerine görüşlerinden, ikinci en iyi yönetim taslağının dayanacağı ilkeleri çıkarıp derlemeye geçer.

Dorlar'ın kurdukları Argos, Sparta ve Messenia monarşileri, monarşi düzenini değiştirme yolunda girişilecek herhangi bir ha-

rekete karşı birbirlerine yardım etmeye söz verdiler. Keşke vermeselerdi; devletin sağlam ve sağlıklı olabilmesi için, egemenliğin tek bir kişide, bir monarkta toplanmayıp, paylaştırılması gerektiğini düşünememişlerdi. (Platon'un bu noktada *Devlet*'teki ve hele *Devlet Adamı*'ndaki görüşlerinden 180° dönüş yaptığı gözünüzden kaçmamış olmalı).

Platon, bu üç Dor monarşisinden Sparta'da, bir değil iki kralın bulunmasıyla ve tanrısal yasa-koyucu Lykugos'un yasaları sonucunda, egemenliğin paylaştırılıp sağlam bir karma yönetimin kurulabildiğini söyler. Sparta devletinin uzun ömürlü olmasını buna verir. Ancak Sparta, Argos'u ve Messenia'yı fethedince, Dor nüfusu azınlık durumuna düşmüştür. Bu nedenle Dorlar askeri bir egemen sınıf, Sparta devleti militarist bir devlet olmak zorunda kalmıştır. Böylece, yalnız askeri erdemlere önem veren, bilgiye bilgelik gibi erdemlere önem vermeyen Sparta düzeni, yeterince iyi bir düzen olamamıştır.

«Yasalar»ın İkinci En İyi Yönetimi : Platon, Sparta'dan devletin sürekli olmasını sağlayan egemenliğin dağıtılması, güçlü olmasını sağlayan egemen sınıfın askeri sınıf olması özelliklerini alıp; buna, bilgiye önem veren bir yöneticiler sınıfını ekleyerek, ikinci en iyi yönetimin taslağını çizmeye başlar.

Platon'a göre, keçilerin başına sürüyü gütmesi için keçi sığırların başına sığır konamayacağı gibi, çokluğun başına da onları yönetmesi için sürüden, sıradan biri konamaz; çokluğun başında üstün kimseler bulunmalıdır. Bundan sonra Platon, kimlerin yönetip kimlerin yönetilmesi gerektiğini araştırır. Aristokratlar avamı, yaşlılar gençleri, bilgeler bilgisizleri, kurrada kazananlar yitirenleri yönetmelidir. Hepsini toplarsak, aristokratlar yönetmeli + yaşlılar yönetmeli + bilgeler yönetmeli = yaşlı aristokratlar arasından bilge olanların yönetimi ortaya çıkar.

Peki kurrada kazananların kurrayı yitirenleri yönetmesi hakkı ne olacak? Kurra demokratik bir seçim aracı, böyle bir yönetim anlayışı demokratik bir anlayıştır. Platon'un böyle bir anlayışa, böyle bir hakka hiç bir saygısı, sevgisi yoktur. Ama yine de kabul etmiştir. Niçin? Toplumu yönetenler yalnızca aristokratlar olur, halka yönetime katılması yönünde hiç bir hak tanınmaz ise, halk ayaklanıp böyle bir düzeni yıkmaya kalkışabileceği için, halkın böyle bir nedenle ayaklanmasını önlemek için.

Platon *Yasalar*'da sunduğu «karma yönetim»de, yukarıda saydığımız tüm yönetme haklarını, (ama çeşitli derecelerde) gerçekleştirmeye çalışmıştır. Böylece, karma yönetimin birinci ilkesini egemenliğin dağıtılması olarak gördüğü ortaya çıkar.

Karma yönetimin bir başka ilkesi, kişisel yönetim ile halk denetiminin uzlaştırılmasıdır. Ona göre Kyrus zamanında Pers devletinde ve aynı tarihlerde Atina'da, kişisel yönetimle halk denetimi dengeli bir biçimde birlikte uygulanıyorlardı. Ama daha sonraları Pers devletinde kişisel yönetim öğesi, Atina yönetiminde halk denetimi öğesi gittikçe ağır basmaya başlayarak, her iki devlette de anayasal denge farklı yönlerde bozuldu. Sonunda Atina, kişisel yönetim öğesinin bulunmadığı halk yönetimine (demokrasiye); Pers devleti ise, halk denetiminin yok edildiği tiranlığa dönüştü. Atina'da tüm vatandaşların düşünceleri eşdeğer sayıldı; herkes buyurmayı öğrendi, kimseye buyruklara uymak öğretilmedi. İran'da tersine, halk denetimi saf dışı edilince, kişisel yönetim tiranlığa kaydı, halk da köle durumuna düştü. Bu nedenlerle bu iki ülkede birbirlerinin zıddı, ama aynı derecede kötü yönetimler ortaya çıktı. Platon'a göre, böyle dengesiz, kötü durumlara düşülmemesi için, kişisel yönetimin disipliniyle, halk yönetiminin sağlayacağı özgürlüğü ve girişkenliği uzlaştırmaya bakmalı.

Böylece Platon, monarşiden ve demokrasiden ve bunların arasındaki yönetim biçimi olan aristokrasiden bazı öğeler alınarak kurulacak olan karma yönetimin (karma anayasanın) gerçekleştirilebilir» en iyi ve en sağlam, en sürekli yönetim olacağını anlatmış olur.

Platon *Yasalar*'da bundan sonra «ikinci en iyi» dediği karma yönetimin iskeletini kurmaya başlar. Servette ve mülkiyette aşırılıklar, eşitsizlikler, özel ve toplumsal kavgalara yol açar. Onun için toprak mülkiyetini eşitleştirmek gerekir. Bunun için de vatandaş sayısını (aile sayısını) belli, değişmez bir sayı olarak saptamalı. Bu sayı öyle bir sayı olmalı ki, toplum çeşitli amaçlarla eşit parçalara ayrılabilsin. Söz konusu sayı, birden yediye kadarki sayıların ardarda çarpılmasıyla elde edilen ve on bir dışında birden on ikiye kadar olan sayılara artık vermeksizin bölünebilen 5040'tır. Topraklar da eşit verimlilikte 5040 parçaya bölünmeli, her vatandaşın elinde ötekilerine eşit büyüklükte toprak parçası bulunmalıdır. Bununla birlikte, vatandaşlara dağıtılan toprak parçaları, onların kişisel malı değil, toplumun ortak mülkü sayılacak, vatandaşlar bu toprak-

ları işlemezlerse ellerinden alınacaktır. Toprakları aralarında alıp satamayacaklardır. Her mülk, bölünmeksizin, evli olmak koşuluyla erkek ya da kız çocuğuna geçecektir. Aile sayısı 5040'ın altına düşerse göçmen kabul edilecek, üstüne çıkarsa dışarıya göçmen gönderilecektir.

Topraklar vatandaşlara dağıtılmış olmakla birlikte, vatandaşlar bu topraklarda kendileri çalışmayacaklar, toprakları köleler ekip biçecekler, vatandaşlar işleri yöneteceklerdir. Vatandaşlar gençken askerlikle, yaşlanınca toplumun yönetimiyle uğraşacaklar, bu işlerin dışında ticaret, zanaatlar gibi işlerle uğraşmayacaklar. Olabildiğince sınırlı tutulacak olan ticaret işlerine, kendilerine vatandaşlık hakkı tanınmayan yabancılar bakacaklar.

Böylece, *Yasalar*'ın «ikinci en iyi» devletinde,

1. vatandaşlar : politika ve askerlikle uğraşan sınıf,
2. metoikoslar : ticaretle, zanaatlarla uğraşan sınıf,
3. Köleler : tarımla uğraşan sınıf

olarak üç ana sınıfın bulunacağı ortaya çıkar. Ayrıca vatandaşlar da kendi aralarında zenginliklerine göre dört servet sınıfına ayrılacaklardır. Bunlar :

1. Toprağı ve toprağının değerinin üç katı serveti olanlar,
2. Toprağı ve toprağının değerinin iki katı serveti olanlar,
3. Toprağı ve toprağının değeri kadar taşınır serveti olanlar,
4. Hiç taşınır serveti olmayıp yalnızca toprağı olanlardan

oluşan sınıflardır. Bundan sonra kent, bölgeler arasında servet eşitliğine özen gösterilerek, on iki eşit bölgeye ayrılır.

Platon daha sonra ikinci en iyi devletin siyasal kurumlarını düzenlemeye geçer. Bunlar, Halk Meclisi, Üç Yüz Altmışlar Meclisi, Yasa Bekçileri Kurulu, Şafak Kurulu ve memurluklardır.

Halk Meclisi, tüm vatandaşlara açık bir yasama organıdır. Birinci ve ikinci servet sınıflarından olan vatandaşların meclisin toplantılarına gelmeleri zorunludur, gelmezlerse ceza kesilir. Üçüncü ve dördüncü sınıflar gelmezlerse cezalandırılmazlar. Böylece sınıflara eşit hak tanındığı halde, yasaların yapılışında üst sınıfların etkili olmalarını sağlayacak bir yol bulmuş olur.

Üç Yüz Altmışlar Meclisi, bir yönetim organıdır. Her servet sınıfından seçilecek 180'er kişiden 90'ar kişisinin kurra ile saptanmasından oluşur. Meclis otuzar kişilik on iki kurula ayrılır. Her kurul yılda bir ay kent işlerine bakan yönetim kurulu gibi çalışır. Platon demokratik araçla (kurra ile) seçilen bu kurula (güvensizliğinden olacak) en önemsiz işleri vermiştir.

Yasa Bekçileri Kurulu, her bölgeden 60-70 yaşları arasındaki zekâ ve karakterce tanınmış kimseler arasından, Üç Yüz Altmışlar Meclisi tarafından seçilen üçer kişiden toplam otuz altı kişiye bir kişinin daha eklenmesiyle oluşur. Görevi, kamu çıkarlarını korumak, mülklerin kaydını tutmak ve hileyle elde edilmiş kârları cezalandırmaktır. Bu kurul, toplumun yasalara uygun yaşayıp yaşamadığını denetler.

Şafak Kurulu, ikinci en iyi devletin en önemli kurumudur. Ona bu adın verilmesinin nedeni, tanyeri ağarırken (şafakta) toplanıp, gün doğunca toplantısına son vermesidir. En yaşlı on yasa bekçisinden ve eğitim işlerini yöneten memurdan kuruludur. Doğrudan doğruya anayasal düzenle ilgili kararlar alır. Görevi, toplumun en iyi yasalara sahip olması ve düzenin sürdürülmesidir. Platon bu kurulun üyelerinin felsefe eğitimi görmelerini ister. Buna bakarak, Platon'un Şafak Kurulu'nun üyelerini ideal devletindeki filozof yöneticilere benzetmek istediğini söyleyebiliriz.

Memurluklar, tüm sınıflara eşit olarak açık değildir. En önemli memurlar en üst servet sınıflarından seçilirler. Ötekileri önem derecelerine göre öteki sınıflardan seçilirler. Platon'un önerdiği siyasal kurumlara toptan bir göz atarsak, önemsiz işlerin geniş meclislere önemlilerinin, üyeleri en yüksek gelir sınıfından seçilen küçük kurullara bırakıldığını görürüz.

«Yasalar»da Eşitlik ve Kölelik Sorunu: Platon siyasal kurumları böylece düzenledikten sonra öteki anayasa konularını işlemeye geçer. Bunlardan biri efendi-köle ilişkileri, ötekisi eşitlik sorunudur. Kölelik konusunda Platon, insanlar kendilerinden aşağılarına adaletsiz davranma eğiliminde oldukları için, efendilerin kölelere davranışlarına çok dikkat etmelerini söyler. Bununla birlikte efendilerin hiç bir zaman köleleriyle içli dışlı, senli benli olmamalarını öğütler. Efendisinin her sözü köle için bir yasa sayılmalıdır.

Platon'a göre köle ile efendi arasında hiç bir zaman dostluk olamayacağı gibi, iki tarafa eşit şerefler de verilse, bayağı insanlarla soylular arasında bir dostluk kurulamaz. Zamanının bir ata sözünün de ortaya koyduğu gibi «eşitlik dostluk doğurur», doğru, ama hangi eşitlik? Çünkü aynı ad altında birbirine taban tabana zıt iki eşitlik türü vardır. Biri sayısal eşitliktir, kurra ile sağlanır; öteki oranlı eşitliktir ki, Zeus'un önerdiği gerçek eşitlik budur. *Yasalar*'ın ikinci en iyi devletinde, halkın hoşnutsuzluğuna yol açmamak için, oranlı eşitlik yanında, dikkatle ve ölçülü olarak, sayısal eşitliğin de kullanılmasını öğütler.

Yasalar»da Aile, Kadınlar, Eğitim, Hukuk : Platon, *Devlet*'teki ideal devletindekinden farklı olarak, *Yasalar*'ın ikinci en iyi devletinde aileyi tanımıştır. Ama onda da kadınların erkekler gibi eğitim görüp, asker, memur olacaklarını, erkeklerin yanı sıra savaşa katılacaklarını söyler. Sonra, çocukların ana karnında başlamasının gerektiğini söylediği eğitimine geçer. Tüm sınıflar için eğitimi zorunlu kılar; öyle ki köleler bile ilk öğretimden geçirileceklerdir. Seçkinlerin daha yüksek bir eğitimden geçirilmelerini, kendilerine matematik astronomi, geometri vb. konuların öğretilmesini ister. Daha sonra yabancılar hukuku ceza hukuku, medeni hukuk diyebileceğimiz hukuk konularına ilişkin düzenlemelere geçer, sonra da din konusuna.

İkinci En İyi Yönetimin Genel Değerlendirilmesi : Yasalar'ın ikinci iyi devletini tüm olarak değerlendirirsek, bu düzenin orta sınıfa dayandırıldığını söyleyebiliriz. Karma bir yönetimin orta sınıfa dayandırılması normaldir. Ancak bir başka açıdan bakılırsa, ticaretle ve zanaatlarla uğraşmayıp toprak sahibi olan, ama topraklarında köleleri çalıştıran, kendileri askerlikle ve politikayla uğraşan bu orta sınıfın, vatandaşlar sınıfının, aslında bir aristokratlar sınıfı olduğu söylenebilir. İkinci en iyi devletin yönetimi «orta sınıf yönetimi mi yoksa aristokratların yönetimi midir?» tartışmasında her iki sav da savunulabilir. Ama en doğru yorum, bu iki görüşün birleştirilmesi ile olacaktır. Gerçekten, Platon, aristokratlar sınıfını tüm vatandaşları kapsayacak biçimde genişletmiştir, ya da tüm vatandaşlar sınıfını aristokratlaştırmıştır.

İkinci en iyi yönetimin sınıfsal niteliğini böylece çözdük diyelim, o zaman ona ne ad vereceğiz? Yönetime tüm vatandaşlar sınıfının katılmasına bakılırsa bir demokrasidir. Vatandaşlar sını-

lının, dolayısıyla yönetici sınıfın bir aristokrat sınıf olduğuna bakılırsa aristokrasidir. En önemli yönetim görevlerinin yaşlı ve bilge kişilerin eline bırakılmasına bakılırsa, bir filozoflar yönetimidir. Sonuç olarak, bu yönetimin, demokrasiden alınan (halk denetimi), monarşiden alınan (kişisel yönetim) ilkelerinde, hem sayısal hem oranlı eşitliğin kullanılmasında görüldüğü gibi hem demokratik hem aristokratik öğelere dayandığına bakarak, bir «karma yönetim», bir «karma anayasa» olduğu söylenebilir.

Platon'un Etkisi : Platon'un Akademia'sı İ.S. 529'da Hıristiyanlık için tehlikeli görülüp kapatılmasına dek, dokuz yüzyıl açık kaldı. Onunla birlikte Platon'un düşünceleri de varlığını sürdürdü. Platon'un düşünceleri, İ.S. 13. yüzyılda Aristoteles'in felsefesinin benimsenmesine dek, Hıristiyanlığın felsefi temelini oluşturdu. İdealist felsefesi günümüze dek pek çok düşünürü etkiledi. Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları* adlı yapıtının I. cildine «Platon'un Büyüsü» demekte haklı.

f. Aristoteles

Aristokratik eşitsizlikçi düşünüşü bir genel felsefe biçiminde sistemleştiren bir başka Yunan düşünürü Aristoteles'tir. Ancak onun düşünüşünde aristokratik önyargılar yanı sıra orta sınıf değerlerinin de bulunduğunu görürüz. Birçok bakımlardan hocası Platon'un düşüncelerini izlemişse de, bazı bakımlardan ondan ayrılmıştır. Düşünüşünde, Platon'dan farklı olarak, ideolojik öğelerden çok bilimsel öğelerin ağır bastığı söylenebilir. Platon'un değinmediği bazı konulara o değinmiş, Platon'un değinip geçtiği bazı konular üzerinde ise adamakıllı durmuştur. Düşüncelerini incelerken bunların neler olduğunu göreceğiz. Şimdi düşüncelerini etkileyen kaynaklardan biri olarak yaşamını kısaca özetleyiverelim.

Aristoteles'in Yaşamı : Aristoteles (İ.Ö. 384-322) Selanik yakınlarında bir Yunan kolonisi olan Stageria'da doğdu. Babası Nikomakhos, doktorluk sanatını babadan oğula aktaran bir aileden olup, Makedonya kralının doktoru idi. Oğluna da doktorluk üzerine birçok şey öğretmiş olmalı. Doktorluğu meslek edinmiş bir aileden gelişinin, düşüncesinde, (Platon'un etkisiyle akıldan çıkarılan bilgi yanı sıra) gözlemle elde edilen bilgiye önem vermesi; felsefe, toplumbilim yanı sıra biyoloji, zooloji gibi doğa bilimleri ile uğraşması gibi olumlu etkileri olmuştur. Ama toplumu da gelişen

bir canlıya benzeten «organizmacı» görüşü ve gerek doğa gerekse toplumsal olayları (ne olduğunu ileride göreceğimiz) «teleolojik» yöntemle açıklaması gibi, bilimsel sayılmayacak etkilerin kaynağı da ailesinin bu doktorluk geleneğidir.

Aristoteles 18 yaşında Atina'ya gelir. Bir Atina vatandaşının oğlu olarak doğmadığı için Atina vatandaşlığı haklarından, siyasal haklardan yoksundur. Atina'da bir *metoikos* statüsündedir. Siyasal haklardan yoksun kılınmış bir *metoikos* olması, onun, Yunan'ın vatandaşlığı vatandaş çocukları ile sınırlı tutan vatandaşlık anlayışını olduğu gibi benimsemesini, hatta bu anlayışın kuramını yapmasını engellememiştir.

İ.Ö. 367 yılında Atina'ya gelip Akademia'ya giren Aristoteles, İ.Ö. 347'de hocası Platon'un ölümüne dek yirmi yıl Akademia'da kalmıştır. Bu süre içinde bir yandan Platon'un öğrenciliğini yapmış, bir yandan Akademia'da dersler vermiştir. Sürekli olarak yirmi yıl Platon'un derslerini izleyişi, düşünüşüne, silinmez bir biçimde Platon'un etkisinin damgasını vurmuştur. Doktor ailesinden aldığı pozitif bilim anlayışı ve gözlemden çıkarılan bilgiye değer verişi üzerine, Platon'dan akla güven ve akıldan çıkarılan bilgiye önem verişi binmiştir. Bu iki etki birlikte Aristoteles'in düşüncesini belirlemiştir.

Platon'un ölümünden sonra, umduğu Akademia başkanlığına getirilmeyişine kırılarak geziye çıkan Aristoteles, Batı Anadolu'daki Asos'a gidip bu kentin tiranı ve Akademia'dan arkadaşı olan Hermias'ın yeğeniyle evlenir. İ.Ö. 343'te ise, Makedonya kralı II. Philippos (Filip) onu, daha sonra Büyük İskender olacak olan oğlu 13 yaşındaki İskender'i (Aleksandros'u) yetiştirmekle görevlendirir. İ.Ö. 340'a kadar üç yıl eğitir İskender'i. Hoca ile öğrencinin ilişkisi daha sonra mektuplaşmalarla sürmüştür. Aristoteles İskender'e Yunan kültürü sevgisini aşılamıştır. Ama siyasal görüşlerini aşılayamamış görünür. Aristoteles öğrencisini etkilemiş, ama ondan etkilenmemiştir. İskender'in tarihsel gelişme seyrine uygun olarak, kent devletini aşan toplumu (imparatorluğu) kurma yolundaki öncülüğü, Aristoteles'in düşüncelerini hiç mi hiç etkilememiştir.

İ.Ö. 335'te Atina'ya dönen Aristoteles, Lykeios Apollonu'na adanmış olan yerdeki yapıları, (Atina vatandaşı olmadığı için satın alamadığından) kiralayarak; Akademia'ya rakip olan felsefe

okulunu açar. Okuluna, kuruluş yerinden esinlenilerek **Lykeion** denir ki dilimizdeki lise sözcüğü buradan gelmektedir.

Aristoteles İ.Ö. 335'ten, Büyük İskender'in öldüğü İ.Ö. 323'e kadar (12 yıl) Atina'da kalır. Bu süre için Lykeion'da araştırmalar yapar, dersler verir, ders notları yazar. İlgi alanı felsefe, mantık, ahlâk, politika, psikoloji, matematik, astronomi, coğrafya, botanik, zooloji, anatomi, kimya, fizik gibi bir uçtan bir uca zamanının hemen tüm bilgi konularını kapsar. Onun bu durumu, antik «filozof bilgin» tipi ile çağdaş «uzman bilgin» tipi arasındaki farkı gözlerimizin önüne serecek niteliktedir. Platon'dan aldığı etkiler onun filozof yanını oluştururken; Yunan kent devletleri sınıf kavgasına son verecek pratik çözümler arayışı, onun bilim adamı yanını oluşturmuştur.

Aristoteles'in Lykeion'da dersler verdiği tarihlerde, Makedonya Yunan kent devletlerinin içişlerine karışmaya başlamıştı. Buna karşılık bazı Yunan kent devletleri birleşerek Makedonya ile savaşa girişmiş, yenilmiş; başkaldırmışlar, gene yenilmişlerdi. İçişlerinde özerk, ama dışişlerinde Makedonya'ya bağımlı duruma düşmüşlerdi. Bu nedenle Yunanistan'da özellikle Atina'da, bir Makedonya düşmanlığı vardı. Aristoteles buna karşın Büyük İskender ile ilişkilerini sürdürüyordu. İskender, adamlarına, Aristoteles için gittiği yerlerden bitkiler ve bilgiler toplatıyordu ve onunla mektuplaşıyordu. Siyasal niteliği olmayan bu ilişkiyi Atinalılar, Aristoteles'in Makedonya yanlısı olduğu biçiminde yorumladılar. Ama İskender yaşarken ses çıkaramıyorlardı. İskender İ.Ö. 323'te ölünce, Aristoteles'i Makedonya yanlısı olarak görenlerin eline fırsat geçti. Onu tanrıtanımazlıkla suçlayıp, Sokrates gibi harcamak isteyerek mahkemeye verdiler. Sokrates'in durumuna düşmek istemeyen Aristoteles, Evboia Adası'ndaki Khalkis kentine kaçtı. Bir yıl sonra da İ.Ö. 322'de, burada 62 yaşında iken mide hastalığından öldü. Ancak okulu Lykeion, Aristoteles öldükten sonra, Akademia gibi, Justiniaos'un İ.S. 529'da kapatışına dek varlığını sürdürmüştür.

Aristoteles'in Mantık'ı : Platon gerçeğin bilgisinin tekil nesne ve olayların somut bilgisi olmayıp, görüntülerin gerisindeki ilişkileri verecek olan tümel, soyut bilgi olduğunu anlatmak istemişti. Ancak bunu anlatmaya çalışırken varlığı, nesne ve idea olarak ikiye ayırdığı gibi; idealar gerçeğin bilgisidir demek yerine, gerçeğin kendisidir demek gibi bir yanılgıya düşmüştü. Bu yanılgı

nedeni ile de, nesnelerle nesnelerin bilgisi (idealar) arası bağlantıyı ters kurduğu gibi; nesneler, olaylar ideaların yansılarıdır, gölgeleridir, kötü kopyalarıdır gibi benzetmeci deyişlerle, bu bağlantıyı açıklamada güçlük çekmişti. İşte Aristoteles bu yanılgılara ve güçlüklere düşmemeye çalıştı ve bu yolda çağımıza dek süren bir düşünme yöntemi, bir «mantık» geliştirdi.

Mantıkla ilgili *Organon* (araç, düşünce aracı) adlı yapıtında, gerçeğin tümel olduğunu, doğru bilginin de tekilin değil tümelin bilgisi olduğunu söyledikten sonra, nesnelerle ve olaylarla düşünce arasındaki bağlantıyı daha sağlam olarak kurmaya çalışır. Platon'un idea, kendinin form dediği şeyin nesnelerin dışında değil içinde olduğunu; nesnelerin özünü oluşturduğunu söyleyerek, düşünceler dünyasını nesneler dünyası içine almış olur.

Doğru bilgi, kavram olarak akıl ile kavranmış tümelden duyumlarla algılanan tekilin bilgisini çıkarmakla sağlanır ki, bu Aristoteles'e göre tümdengelimle yapılır.

Tüm insanlar ölümlüdür,
Sokrates bir insandır,
Sokrates (de) ölümlüdür.

Bu akıl yürütme biçiminin önemi onun büyük önermedeki anlamı totolojik biçimde açması, yinelemesi değildir, bilginin tekilin değil tümelin bilgisi (bir türün ortak niteliklerinin, bir kategorinin bilgisi) olması gerektiğini göstermesidir. Ancak görevi özeli (tekili) tümel ile açıklamak olan bilim, bu amacına ulaşmak için özelden kalkarak, artık kanıtlanamayan kendiliğinden kesin olan aksiyomlar olan tümele dek varmalıdır. Bu nedenle mantığın doğru bilgiyi tümelden, tümdengelişle türetmesine karşılık, bilimsel araştırma, bunun tam tersi bir yönde, tekilden tümele (genele) doğru gitmelidir.

Aristoteles'in Metafiziği: Aristoteles'e göre düşünce varlığı yansıtır. Ama varlığın yapısı, dış görünümünü algılayarak değil, iç bağlantılarını kavrayıp varlığın özüne ve nedenlerine yönelen metafizik ile kavranabilir. Fenomenlerin (görüngülerin) çokluğu arkasında bir gerçek olmalıdır. Bu Aristoteles'e göre gelişmedir. Gerçek varlık görüngülerin içinde gelişen özdür. Tüm görüngüler özün kendini ortaya koyması biçiminde görülen oluşumlar, gelişmelerdir. Oluşum, gelişme madde *(hyle)* ile form *(eidos)* arasın-

daki ilgidir. Aristoteles varlığın bu iki öğeden, «madde» ile «form» dan (biçimden) oluştuğunu söyler. Madde biçimsiz ve hareketsizdir, onu harekete geçirip biçimini veren formdur. Form ise tek başına boştur, onun içini dolduran maddedir. Varlık bu ikisinin birleşmesinin ürünü olup, görüngüler dünyasında her şey form kazanmış bir maddedir.

Form, şekil, biçim demektir. Ancak Aristoteles'in dilinde formun, bizim biçim anlayışımızı aşan bir anlamı vardır. O, varlıkların yalnızca biçimini belirlemekle kalmayan, aynı zamanda maddeye hareket yetisini veren madde dışı (tinsel) ve etkin bir öğedir. Aristoteles bir bakıma form ile Platon'un idea'sına benzer bir şeyi anlatmak ister. Ancak ideadan farklı olarak form, tek başına var olamaz; mutlaka bir madde ile birlikte bulunur. İkisinden biri eksik ise, varlık yoktur. Bunun iki kuraldışı vardır: Tanrı ve insanın tanrısal yanı olan aklı.

Tanrı, salt formdur, kendi kendine yeterlidir, yetkindir. Var olabilmek için maddeye gereksinimi yoktur. Yetkin (mükemmel) olduğu için de değişmez, hareket etmez (değişme, hareket bu yetkinlik konumundan uzaklaşma demektir). Değişmeyen ve hareket etmeyen tanrı, evrene ilk itiyi vermiş, onu harekete geçirmiştir. Oluşum bu hareketle başlamıştır, sonra gene tanrıya dönmek ister. Çünkü tanrı evreni kendini seyretmek için yaratmıştır; evrenin yeniden kendisine dönmesi için onun içine yetkine (bu, tanrıya, kendisine demektir) ulaşma ereğini (*«telos»*u) koymuştur. Bu nedenle evren ve evrenin içindeki her varlık, içlerindeki bu erekten dolayı, yetkin biçimlerine ulaşmak yolunda hareket eder.

Her oluş maddenin form kazanması olduğuna göre, oluşu etkileyen nedenlere bakarak oluşu kavrayabiliriz. Bu nedenler:

1. maddi neden (o nesnenin maddi varlığı, örneğin, odun, kereste)
2. formel neden (maddede gerçekleşen genel kavram, örneğin masa kavramı)
3. etken neden (varlığa hareket veren neden, bir dış iti, örneğin doğramacı)
4. ereksel neden (her oluşun varmak istediği erek, örneğin doğramacının para kazanma ereği)dir.

Aristoteles'e göre ereksel (teleolojik) nedenler oluşu ereğine ulaştıran, ona yetkin biçimini kazandıran nedenlerdir. Buna karşılık maddi nedenler bu sonul biçimlere gidişi etkileyen, onlarda sapmalara yolaçan, bir tür içindeki bireyler arasındaki farklılıklara sebep olan nedenlerdir. Türlerin yazgısı teleolojik nedenlerle çizilmiştir. Aristoteles'e göre olayları doğru olarak kavramak için, maddi nedenlere değil, onların içindeki teleolojik nedenlere bakmalıyız. Eğer onların içlerindeki ereği bilebilirsek, olayların gerçek nedenlerini kavrayabiliriz. Ne var ki şeyler oluşum içindeyken ereği görebilmemiz olanaksızdır. Dolayısıyla, ereği ancak varlıklar ereklerine ulaştıkları, yetkin biçimlerini aldıkları zaman görebiliriz. Öyleyse olayları anlamak için onların maddelerine değil, formlarına, şeylerin ereği olan sonul, yetkin biçimlerine bakmalıyız.

Somut bir örnekle Aristoteles'in ne demek istediğini biraz daha açalım. Örneğin bir kurbağa yumurtasının, ya da bir çınar tohumunun gelişme yönündeki hareketleri, ne kendisinden önceki olaylarla, ne de çevresel koşullarla açıklanabilir. Fakat eğer biz onların sonul ereklerinin ergin bir kurbağa ve yetişkin bir çınar olduğunu bilirsek, gelişme aşamalarını kavrayabilir, yetkinleşme yönündeki gelişim çizgilerinden sapıp sapmadıklarını, sağlıklı durumda olup olmadıklarını söyleyebiliriz.

Aristoteles'in doktorluğu meslek edinmiş bir aileden geldiğini görmüştük. Kendisi de biyoloji bilimiyle uğraşmıştı. Bir tohumun, o varlığın erginlik durumuna kadar, yazgısı önceden çizilmişçesine, belirli aşamalardan geçerek, belirli bir sonuca ulaşmasına bakarak, bu eğilimi, hem doğal hem toplumsal dünyayı kapsayan genel, evrensel bir yasa olarak görmüş olmalı.

Aristoteles'in düşüncesinde hem ereksel hem maddi neden kavramına yer vermesinin, doğru bilginin tümdengelimle türetilmesine karşılık bilimsel araştırmanın tümevarıma doğru gitmesi gerektiğini düşünmesinin, onun felsefesinin iki odaklı bir felsefe olmasına yol açtığı söylenebilir. Odaklardan biri onun bilimsel yönünü öteki, metafizik, ideolojik yönünü oluşturmuştur. Aristoteles'in toplumsal ve siyasal düşünüşü de, bu iki odağın etkisiyle hem teleolojik hem maddi nedenleri araştıran bir düşünüş olarak görünür. Ancak siyasal düşünüşüne geçmeden önce, Aristoteles'in nasıl bir dünya görüşüne sahip olduğunu da araştırmalıyız.

Aristoteles'in Sıradüzenli Dünya Görüşü : Aristoteles, teleolojik bakış açısına uygun olarak, evreni bir sıradüzeni (hiyerarşi) içinde görür. Gerçekten, Aristoteles'in daha önceki görüşlerini kabul edersek, tanrıya ulaşma yolunda varlıklar, çeşitli aşamalarda hiyerarşik bir sıralanış içinde olacaklardır. Evrende en yetkin varlık, salt form olan tanrıdır. Sonra göksel varlıklar, gezegenler gelir. Ruh taşıyan canlı varlıklardır onlar da. Tanrıya en yakın varlıklardır. Gerçi tanrı gibi durağan olmayıp hareket etmekle birlikte, hareketleri, düzenli ve birörnektir; dolayısıyla yetkinliğe yakındır.

Göksel varlıklardan sonra yersel varlıklar, canlılar dünyası gelir. Canlılar aşağıdan yukarıya doğru şu üç aşama içinde sıralanmışlardır. En altta bitkisel ruha sahip varlıklar dünyası, «bitkisel dünya» vardır. Bunlarda tüm canlıların ortak öğesi olan doğmayı, beslenmeyi, büyümeyi ve ölmeyi içeren «bitkisel ruh» vardır yalnızca. Onların üstünde bitkisel ruh yanı sıra, acı duyma, istek duyma gibi duyguları kapsayan «hayvansal ruh»a da sahip olan «hayvansal dünya» vardır. Canlılar dünyasının en üst katında ise, bitkisel ve hayvansal ruhlar yanı sıra «akılsal ruh»a sahip olan «insanlar dünyası» vardır. Böylece evrende varlıklar cansız varlıklardan, bitkilerden tanrıya dek eşitsizlikçi bir düzen, bir sıradüzeni içinde yerlerini alırlar. Aristoteles'in eşitsizlikçi dünya görüşü bu noktada sona ermez. Ona göre insan da eşitsiz öğelerden oluşan bir varlıktır. Bu noktada Aristoteles'in psikolojisine gelmiş oluruz.

Aristoteles'in Psikolojisi : İnsan, akılsal, hayvansal, bitkisel olmak üzere üç öğeden oluşuyordu. Bu üç öğeden hangisi egemen ise insan ona göre bir kişilik edinir. Aristoteles bu üç öğeden hangisinin ağır bastığına bakarak, insanları, eşitsizlikçi bir anlayışla sınıflandırır. Bu sınıflandırmayı ahlâk ve politika ile ilgili düşüncelerini incelerken ileride göreceğiz Burada onun beden ile ruh ilişkilerine ilişkin düşüncelerini görelim. İnsanda beden madde, ruh form konumundadır; beden araç, ruh amaç durumundadır. Ruh, bedenin içinde taşıdığı erektir; bedene biçim verir, onu harekete geçirir, ereğe yöneltir. İnsanın ereği nedir? Bunun için ruhuna bakmak gerekir. İnsanın ruhu bitkisel, hayvansal ve akılsal katmanlardan oluşuyordu. İşte insanın ereğini bu en üst katman, akılsal ruh taşır. Bu noktada Aristoteles'in ahlâk ile ilgili düşüncelerine geçebiliriz.

Aristoteles'in Ahlâk Anlayışı: Aristoteles ahlâk üzerine düşüncelerini «Nikomakhos'a Etik» adlı yapıtında açıklar. Bu yapıt «*Ethika*» (Ahlâk) kısa adıyla tanınır. *Ahlâk*'da, genel felsefesinden hareketle, herşeyin ereğinin iyilik, iyiliğe ulaşmak olduğunu söyler. İnsanın ereği, iyiliği ruhunun en alt katmanının eğilimlerini karşılamak, örneğin yiyip içmek değildir. Böyle erekleri olanlar kölelerdir. Özgür insanın ereği, ne bunlarda, ne şan, şeref gibi ruhunun daha yüksek isteklerini dile getiren katmanındadır. İnsanın özü (onu öteki varlıklardan ayıran yanı) akıldır. Her varlık kendi özünü ortaya koyup geliştirerek mutlu olabilir. O halde insan, aklının etkinliği ile mutlu olabilir. İnsan için iyilik, düşünmedir. Ancak bu düşünme, eylemi de içeren bir davranıştır. Böylece Aristoteles, düşünüşe önem verdiği halde, salt tefekküre sapmayı engelleyerek, siyasal etkinliğe baş önemi verecek yolları açmış olur.

Aklın etkinliğinde izlenen eylemin mutluluk verebilmesi için, iki uçtan, aşırılıktan ve azlıktan (ifrattan ve tefritten) kaçınılarak «doğru orta» yolun izlenmesi gerekir. Aristoteles'e göre, ancak erdem peşinde koşan, erdemli yaşamaya çalışan küçük bir azlık mutluluğa ulaşır. Erdem doğru ortayı bulmaktır. Örneğin cesaret erdemi, korkaklıkla atılganlık arasındaki doğru ortadır. Gene cömertlik, savurganlıkla cimrilik arasındaki doğru ortadır; ağırbaşlılık, utangaçlıkla utanmazlık arasındaki doğru ortadır. Doğru orta, Aristoteles'in ahlâk anlayışının temel kavramıdır ve siyasal düşünüşünün gerçekçi yönünün oluşmasına büyük bir katkısı olmuştur.

Kişi tek başına mutlu olamaz, çünkü insan doğuştan «*zoon politikon*»dur (toplumsal ve siyasal bir hayvandır). İnsana mutluluk verecek aklın eylemi de, ancak bir topluluk içindeki eylemidir. Tek başına yaşayan canlı, ya tanrıdır ya da hayvan. Siyaset bilimi ve sanatı en yüksek iyiyi, mutluluğu amaçladığından, en yüksek sanat ve bilimdir.

Aristoteles'in Toplum Felsefesi: Aristoteles'e göre aile, toplumun kaynağıdır ve çekirdeğidir. İnsan tek başına kendine yeterli olmayan bir varlıktır. Bu nedenle erkek ile kadın, efendi ile köle arasındaki ikili birleşmelerden ilk toplum olan aile doğmuştur. Aile insanların günlük gereksinimlerinin karşılanmasına yeterli bir toplumdur; ama günlük gereksinimlerin ötesindeki gereksinimler için yetersizdir. Bu nedenle günlük gereksinimlerin ötesindeki ortak amaçların gerçekleştirilmesi için, ailelerin birleş-

mesiyle köy oluşmuştur. Birçok köyün kendine yeterli ve yetkin bir toplum oluşturmak üzere birleşmesiyle de *polis* (kent devleti) doğmuştur. Kent devletinin yapısını anlamak için onu oluşturan parçaların (demek ki ailelerin) yapısını bilmek gerek. Bir ailenin yapısının öğeleri, kadın-erkek, efendi-köle, baba-çocuklar ilişkisidir.

Aristoteles'de Kadın Erkek Eşitsizliği : Aristoteles'e göre, karı ile kocanın ilişkileri eşitsizlikçi ilişkilerdir. Çünkü her birlik eşitsiz parçaların biraraya gelmesiyle kurulup, üstün olanın aşağı olanı yönetmesiyle, aşağı olanın üstün olana hizmet etmesiyle sağlanır. Aile birliğinde de erkek üstün, kadın aşağı durumdadır. Erkek yöneten, kadın yönetilen durumundadır, erkek amaç kadın araçtır.

Aristoteles kadın-erkek eşitliğine ilişkin düşüncelerini doğadan getirdiği kanıtlarla desteklemeye çalışır. Ona göre doğa erkek hayvanları üstün, dişileri aşağı olarak yaratmıştır. Doğa erkekleri yönetmek, kadınları boyun eğmek için yaratmıştır. Yeni soyların meydana gelişinde yaşam verici öğe, erkeğin spermasıdır. Daha neler neler : Kadının beden ısısı erkeğinkinden düşük, kadının dişleri erkeğinkinden azdır. Haydi Aristoteles zamanında derece olmadığı için ve karısı Pythias'dan başka kadının ateşine bakamadığı için, kadının ısısının derecesinde yanılmış olsun, fakat birkaç tanıdığından eşlerinin dişlerini saymasını isteyemez miydi?

Aristoteles'in Kölelik Kuramı : Ailenin kurucu öğelerinden biri de efendi-köle ilişkileridir. Aristoteles, köleliğin doğaya aykırı olmadığını, köleliğin doğal bir durum, doğal bir kurum olduğunu söyleyerek söze başlar. Ona göre bazı insanlar, doğuştan yetkin bir akıldan, bağımsız düşünme yeteneğinden yoksun olarak doğan, ancak buyurulanı yapabilecek nitelikte kimselerdir. Böylece Aristoteles, köleyi hayvanlarla insanlar arasında bir yere koyuyor gibidir. Çünkü ona göre, insan düşünen hayvan idi; kölenin düşünme yeteneği sınırlı olduğuna göre

Sıradüzenli dünya görüşünde, bir alttaki varlığı bir üsttekinin aracı sayan Aristoteles, köleyi de efendisinin, mutluluğa, yetkinliğe ulaşması için bir aracı olarak görür. Sıradüzenli dünya görüşünde bir üstteki bir alttakini yönetir. Efendi yönetici, köle yönetilendir. Bir üstteki bir alttakinin sahibidir, efendi kölenin sahibi, köle efendinin malıdır.

Aristoteles, aileyi incelerken, bu birliğin araçlarından bazılarının canlı bazılarının cansız olduğunu söyler. Bunları söylediği *Politika* adlı yapıtında (I. II. 14'de) şunları da söyler:

> «Gerçekten kölelerle evcil hayvanlar aşağı yukarı aynı işe yararlar. Her ikisi de bedenlerinin gücü ile yaşamamız için zorunlu olan gereksinimlerimizi giderirler.» der.

Ahlâk'ta (VII. 11'de) ise,

> «Köle canlı bir araç, araç cansız bir köledir.»

diye Aristoteles, öküzü yoksulların kölesi olarak görürken, köleyi zenginlerin öküzü olarak görme eğilimindedir.

Aristoteles, vatandaşların bedeni bozucu işlerle, ruhu alçaltıcı zanaatlarla zaman harcamalarını istemez. Vatandaşların savaş zamanında askerlikle, barış zamanında felsefeyle ve politikayla uğraşmaları için boş zamanlarının olması gerekir ki, işte bu boş zamanı onlara kölelerin çalışması sağlayacaktır. Kölelik kurumunu onaylayıp savunuşunun nedenlerinden biri budur. Köleliğin doğal ve adalete uygun bir kurum olduğu yolunda öne sürdüğü kanıtlar işin kılıfı. *Politika*'dan (I. II. 5'ten) aktardığımız aşağıdaki satırlar bu yorumun haksız olmadığını göstermektedir.

> «Bir el tarafından yönetilmeden mekik kendiliğinden dokuyabilseydi, ne ustaların işçiye ne de efendilerin köleye gereksinmesi olurdu.»

Aristoteles'in Siyaset Felsefesi: Aristoteles'in doğrudan politika üzerine olan yapıtları, *Politika* ile *Atinalıların Devleti*'dir. *Atinalıların Devleti*, 1891 gibi çok geç bir tarihte Mısır'da bulunmuştur. Bu yapıtın, Aristoteles'in, zamanının 158 devletinin anayasalarını derleyip incelediği «Siyasal Kurumlar» adı altında yazmayı düşünüp ömrü yetmediği için yazamadığı kitabın Atina anayasası hakkındaki parçası olduğu sanılıyor. Yapıt Atina'nın siyasal gelişmeleri ve düzeni hakkında bildiklerimizin çoğunun kaynağıdır. Ayrıca Aristoteles'in bu çabası, onun siyasal düşüncelerini, Platon gibi spekülasyona dayandırmaktan çok araştırmalara dayandırdığını gösterir.

Politika'ya gelince, bu yapıtın, onun Lykeion'da çeşitli zamanlarda vermiş olduğu derslerin öğrencileri tarafından tutulan notlarının, öğrencileri tarafından sonradan yapılmış bir derlemesi olduğu sanılıyor. Aristoteles'in siyasal düşüncelerini daha çok bu

yapıtından izleyeceğiz. (Aristoteles'in bu ve öteki yapıtları ile Platon'un ve ortaçağın, yeniçağın öteki büyük düşünürlerinin yapıtlarının İngilizce kopyaları, Encyclopaedia Britannica Şirketinin «Great Books of Western World» dizisi içinde, düşünürlerin adlarını taşıyan ciltlerde bulunmaktadır.)

Aristoteles, *Politika*'ya, toplumların en yükseğinin, öteki toplumları içine alan ve en yüksek iyiliğe ulaşmak amacında olan kent devleti *(polis)* olduğunu söyleyerek girer. Her varlığın yöneldiği bir erek vardır. Bu erek kendi kendine yeterliliktir. Doğadan ve doğuştan toplumsal bir yaratık, siyasal hayvan *(zoon politikon)* olan insanın bu toplumsallık eğilimidir ki, gereksinimlerini karşılamak yolunda toplumu doğurmuştur. Toplum, mutlu bir yaşamı gerçekleştirmek için gelişir ve kendine yeterli bir toplum olan kent devleti biriminde en yüksek ereğine ulaşır.

Toplumlar, Aristoteles'e göre, kendini oluşturan bireylerin varlıklarından ayrı, bağımsız benlikleri olan, doğanın yarattığı canlı varlıklardır. Burada Aristoteles'in toplumu bir canlıya benzeten «organizmacı toplum görüşü» ile karşılaşırız. Bu görüşe dayanılarak, örneğin, bir organizmada her organın özel bir görevi olduğu ve bir organın ötekinin işine karışmadığı gibi, her sınıfın ayrı, özel bir görevinin olduğu; bazı sınıfların görevinin ise (hayvanlardaki kafa gibi) toplumun öteki kısımlarını yönetmek olduğu söylenebilir ve söylenmektedir de.

Aristoteles'in Mülkiyet Anlayışı: Aristoteles, Platon'un düşüncelerinin etkisi altında kalmaktan bunalmış olmalı ki, onun düşüncelerini eleştirmeye girişir. Platon'un (koruyucular sınıfı için) ortak mülkiyetten yana olmasına karşılık, Aristoteles özel mülkiyeti doğal bir kurum olarak görür. (Aristoteles'de zamanının çoğu kurumunu doğal görme eğilimi vardır.) Savaş sanatını da, üstünlere boyun eğmeyen insanlara karşı girişilen bir tür doğal elde ediş sanatı olarak görür. Demek ki, savaşla, yağmayla elde edilen mülkiyeti de onaylar.

Yalnızca karşılıklı olarak gereksinimlerin giderilmesi amacıyla yapılan değişimi benimseyen Aristoteles, kâr amacı ile yapılan değişimi kabul etmez. Ticareti meslek edinmeyi doğal bulmaz. Tefecilikle elde edilen zenginlikleri ise hırsızlıkla bir tutar. Mülkiyet konusunda onun aristokratik mülkiyet anlayışını yansıttığını söyleyebiliriz. Aristokratlar, (kölelerin sırtından elde edilmiş ol-

masına bakılmaksızın) en onurlu zenginliğin topraktan elde edilen servet olduğunu söylerler. Ticaretle elde edilen serveti kınarlar, ticareti aşağı görürler, tefeciliği lânetlerler.

Aristoteles, Platon'un ortak mülkiyete ilişkin görüşlerini eleştirip özel mülkiyeti savunurken, ortak olan şeylerin ihmal edileceğini, ortaklığın, kavgalara yol açacağını, oysa insanların kendilerine ait şeylere daha çok ilgi duyduklarını, bir şeye sahip olma duygusunun doğal bir duygu olduğunu, özel mülkiyetin insana dostlarına yardım etme hazzı verdiğini söyler.

Platon'un ortak mülkiyet düzeniyle toplumdaki bazı tinsel bozuklukları maddi önlemlerle önlemeye kalktığını, oysa maddi bozuklukların maddi, tinsel bozuklukların tinsel önlemlerle önlenebileceğini söyler. Kötülüklerin kaynağı, ona göre, özel mülkiyet değil insanın doğasının kötülüğüdür. Yoksulluğun devrimlerin ve suçların anası olduğunu kabul etmekle birlikte, aşırı ekonomik eşitsizliğin mülkiyeti eşitleştirmekle değil, iyi insanları aşırı zenginlik ardında koşmayacak biçimde eğitmekle önlenebileceğini söyler.

Platon'un (koruyucular sınıfı için) aileyi kaldırışını da eleştiren Aristoteles, ailenin doğal bir kurum olduğunu, çocukların ortaklığı durumunun, Platon'un sandığı gibi her çocuğun toplumun her ergin üyesince ilgi görmesine yol açmayıp, kimse çocukları kendi çocukları olarak benimsemeyeceğinden, herkesce ihmal edilmesi sonucunu doğuracağını ileri sürer.

Aristoteles'in mülkiyetin özel bir türünden yana olduğunu görüyoruz. Bu, ortak yarar için kullanılan özel mülkiyettir. Zenginlerin servetiyle kamu yapıları yaptırıp, oyunlar sahneye koyma geleneğinin bulunduğu Atina'ya yabancı bir mülkiyet anlayışı değildir bu mülkiyet anlayışı.

Aristoteles'in Vatandaşlık Anlayışı: Aristoteles, her yönetim biçiminin farklı bir vatandaşlık anlayışının olduğunu söyledikten sonra, kendi vatandaşlık anlayışını ortaya koyar. Köleler, yabancı zanaatçılar yanı sıra, siyasal erdemleri geliştirmeye çok elverişli olmayan işlerde çalışan, erdemleri körelmiş yerli özgür zanaatçılarla, gündelikçilere de siyasal hakların tanınmaması gerektiğini söyler. Bu, Atina demokratlarının vatandaşlık anlayışının da gerisine düşen, ama özellikle oligarşik Yunan devletlerinin yabancısı olmayan bir vatandaşlık anlayışıdır.

Sonra Aristoteles, siyasal erdem üzerinde bozucu etkileri olacağı için, vatandaşların ticaretle uğraşmalarını istemez. Kala

kala vatandaşlık erdemini geliştirecek boş zamanı olan aristokratlar kalır ki, Aristoteles de ancak onları vatandaşlık hakkına layık bulur.

Aristoteles'in Yönetimleri Sınıflandırması: Aristoteles'in, yönetim biçimleri yönetimlerin değişimi konularındaki düşüncelerini *Politika* yanı sıra *Ahlâk*'tan ve onun hitabet üzerine yapıtı olan *Rhetorik*'ten derleyerek sunuyoruz. Aristoteles'e göre yönetim, her zaman toplumun egemen sınıfının elindedir. Yönetimler adlarını egemen sınıflardan alırlar. Yönetenler ya tek kişi, ya azlık, ya da çokluktur. Ancak, bu kimselerin genel yararı gütmeleri ya da egemen kişinin veya sınıfın çıkarını kollamalarına göre, gerçek yönetim biçimleri ve bozuk yönetim biçimleri olarak, altı yönetim biçimiyle karşılaşırız. Aristoteles yönetimlerin sınıflandırılmasında az çok Platon'u izlemektedir.

1. Tekin genel yararı izleyen yönetimi «monarşi»,
2. Azlığın genel yararı izleyen yönetimi «aristokrasi»
3. Çokluğun genel yararı izleyen yönetimi «*politeia*»,
4. Çokluğun sınıfsal çıkarı izleyen yönetimi «demokrasi»,
5. Azlığın sınıfsal çıkarı izleyen yönetimi «oligarşi»,
6. Tekin kişisel çıkarı izleyen yönetimi «tiranlık».

Fark yalnızca, Platon'un gerçek yönetimlerle bozuk yönetimleri ayırmada onların «yasalı» ya da «yasasız» olmalarına bakmasına karşılık, Aristoteles'in «genel yazar» ile «kişisel sınıfsal çıkar» kavramlarını kullanmasındadır. Bir de Platon'un çokluğun yönetimini «yasalı demokrasi» ile «yasasız demokrasi» adıyla ikiye ayırmasına karşılık, Aristoteles'in bu aynı yönetimlere «*politeia*» ile «demokrasi» adlarını vermesidir. *Politeia*, demokrasi ile oligarşinin karışımı bir düzen olup «ılımlı demokrasi» olarak çevrilebilir.

Aristoteles, her yönetim biçiminin dayandığı temelin ve yöneldiği amacın farklı olduğunu söyler. Vatandaşlar arasında memurlukların kurra ile dağıtıldığı yönetim biçimleri olan demokrasi ve *politeia*, sayısal eşitliğe dayanarak vatandaş saydığı herkese eşit siyasal haklar tanımıştır. Demokrasinin ve *politeia*'nın çokluğun yönetimlerinin) yöneldiği amaç, özgürlüktür. Vatandaşlık haklarını yüksek mülk sahibi olanlara tanıyan oligarşi, mülkiyete göre oranlı eşitliğe dayanır. Yöneldiği amaç, yönetimi elinde bulunduran bu sınıfın servetini artırmaktır; amacı servettir. Az sayıdaki

en iyi vatandaşın yönetimi olan aristokrasi, erdeme göre oranlı eşitliğe dayanır; amacı erdemdir. Tiranlığın amacı ise, tiranlığı sürdürmektir.

Aristoteles'in Yönetimlerin Dolaşımı ve Devrimler Kuramı: Çeşitli yönetimlerin farklı eşitlik anlayışları vardır. Çokluk yönetimleri sayısal eşitliği kullanırlar, azlık yönetimleri oranlı eşitliği. Devrimlere, yönetimlerin değişmesine yol açan şey de, yönetimlerin kendi eşitlik anlayışlarında aşırıya gitmeleridir.

Aristoteles'e göre en iyi yönetim, tekin genel yararı güden yönetimi olan monarşidir. Kentler küçükken erdemli kimseler son derece azdı. Bu nedenle eski zamanlarda ilkin monarşi yönetimleri belirdi. Monarşilerin bozulmasıyla en kötü yönetim biçimi olan tiranlık ortaya çıktı. Genel yararı bırakıp kendi yararını, kendi çıkarını izleyen monark, tiran olur. Tiranın zorbalıklarına karşı kentin en iyi, en erdemli kimseleri ayaklanıp, yönetimi ele geçirip aristokrasiyi kurarlar. Kentlerde zamanla erdemlilerin çoğalması aristokrasiye ortam hazırlamıştır.

Hakları ve ödülleri kişilerin «erdemine oranlı» olarak dağıtan aristokraside, yönetici azlık, bu oranlı eşitlik anlayışında aşırıya gider, yalnızca erdemce üstün olduğu halde, her alanda halktan üstün gibi davranır, buna uygun olarak zenginliklerin çoğunu kendisine almaya başlarsa, bozulan aristokratlar devlet hazinesini soyup zenginleşirlerse, aristokrasiden oligarşiye geçilmiş olunur.

Oligarşi, vatandaşlık haklarını erdeme değil yüksek mülk sahibi olmaya bağlar; mülk sahibi oluşa göre oranlı eşitliği uygular. Oligarkların da zamanla bu yolda aşırılığa kaçmaları, tüm zenginliklerin belirli ellerde toplanmasına, egemen sınıfın üye sayısının azalmasına, karşılarında çok yoksullaşmış kimselerden kurulu çok kalabalık bir sınıfın belirip, bu sınıfın kendilerine baş kaldırmasına yol açar. Sonunda çokluk, oligarşiyi devirir. Bu devrimde çokluk halka önderlik etmiş olan kişi tiran olur. Tiran kişisel çıkarları ardına düşünce, çokluk, önderlerini indirip yönetime kendi geçer.

Çokluk yönetimi ilkin siyasal hakları belli ama fazla olmayan **bir mülk sahibi olmaya göre tanıyıp, bu kadar mülkü olan** tüm vatandaşlara eşit haklar veren bir yönetim kurar ki, bu yönetime Aristoteles «*politeia*» der (devlet anlamına da gelen bu sözcüğün burada «ılımlı demokrasi» ile karşılanabileceğini belirtmiştik).

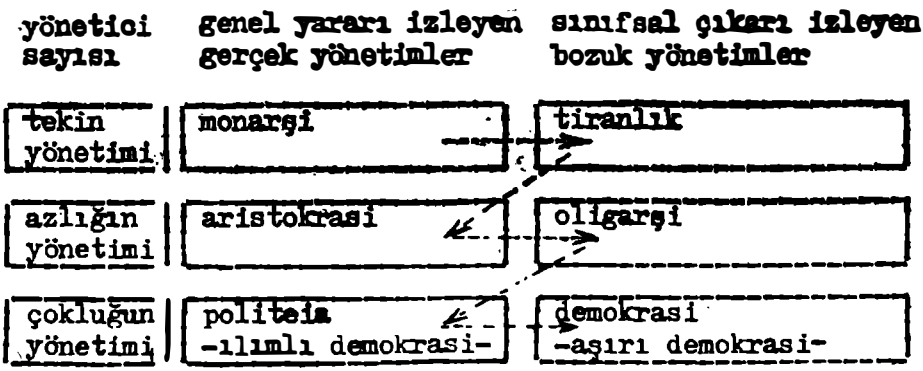
Ilımlı demokrasi sayısal eşitlik anlayışına dayanır. Ama onun da sayısal eşitlik anlayışında aşırıya kaçması, yönetimin değişmesine yol açar. Yalnızca siyasal haklara sahip olmada yukarı sınıflara eşit olan halk, her alanda, örneğin bilgi alanında kendini yukarı sınıflara eşit görmeye başlar ve erdemi gerektiren yüksek memurlukları bütün vatandaşlara açarsa, *politeia* yönetimi, çokluğun bozulmuş yönetimi olan «demokrasi»ye diyelim ki, «ılımlı demokrasi» yönetimi «aşırı demokrasi» yönetimine dönüşür.

Aristoteles, yönetimlerin zorunlu olarak bu şemaya göre ve geri dönmez bir biçimde birbirlerini izleyeceklerini söylemez. Pek çok devletin anayasal gelişmelerini araştırırken, bu modele uygun olmayan geçişlerin görüldüğünü saptamıştı. Demokrasilerden önce kurulmuş tiranlıkların yanı sıra, demokrasilerden sonra kurulmuş tiranlıklardan örnekler verir. Demokrasiye karşı gerçekleştirilen devrimler sonucunda oligarşilerin de kurulabildiğini belirtir.

Aristoteles, devrimleri önlemek için sayısal eşitlikle oranlı eşitliğin birlikte kullanılmasını ister. Bunun bir anlamı da, ekonomik ve siyasal eşitsizliklerin azaltılmasıdır. Siyasal alanda tam bir sayısal eşitliğe gidilirse (ki bu Aristoteles için eşitsizlik demektir) oligarklar ayaklanır. Ekonomik alanda tam eşitliğe gidilirse, devlet birliği çözülür. Çünkü her birlik gibi devlet de, eşitsiz parçalardan kurulu olup, bu parçaların karşılıklı olarak birbirlerini gereksinmeleri ile sürdürülür. Zengin yoksulun emeğine, yoksul zenginin yönetimine muhtaçtır. Platon'un komünizmini de ekonomik eşitliğin bu karşılıklı muhtaç olma durumunu yok ederek devletin dağılmasına yol açacağını söyleyerek eleştirir.

Aristoteles, sonuç olarak, devrimlerin önlenmesinde her iki partinin de eşitlik anlayışlarının ortasını bulmalarını, ne aşırı (salt) sayısal eşitliği, ne aşırı (salt) oranlı eşitliği uygulamayıp, her iki eşitliği de uygulamalarını önerir. Demek ki demokratlar, sayısala ağırlık vermekle birlikte, salt onu değil onun yanında oranlı eşitliği de uygulamalıdırlar. Oligarklar, oranlı eşitliğe ağırlık verirlerse de, onun yanında sayısal eşitliği de kullanmalıdırlar. Devrimlerin önlenmesi için, ayrıca, düzen, propaganda ile halka benimsetilmeli, en küçük konularda bile yasaların çiğnenmesi hoş görülmelidir; görülürse ardı alınamaz ve bu tutum düzenin yıkılışına kadar sürer.

Toplumsal ve ulusal koşulları göz önüne almaksızın yönetimleri iyi-kötü yönetimler olarak sınıflandıran Aristoteles, bu koşullar göz önüne alındığında hiç bir yönetim biçiminin tüm uluslar için iyi ya da kötü olduğunun söylenemeyeceğini, bazı yönetimlerin bazı halklara, öteki bazılarının ötekilerine uygun olabileceğini söyleyerek bununla ilgili düşüncelerini açıklar.



Şekil : 5

Aristoteles'in Yönetimleri Sınıflandırması ve Yönetimlerin Dolaşımı Şeması

Aristoteles'in Demokratik Düşünceleri : İdeal devlet düzeninin ne olacağını araştırmaktan çok, iç savaşlar, devrimler kısır döngüsü içine düşmeyen kararlı bir yönetimin koşullarını araştıran Aristoteles, devletin başına kimlerin geçmesi gerektiği sorununu tartışır. Hep iyilerin (aristokratların) başta kalması, başkalarını yönetim makamında bulunma onurundan yoksun etmiş olur. En seçkin kimselerin başta olması, bu onurdan yoksun olanların sayısını artırır. Bu nedenle en doyurucu yol, iktidarı çokluğun eline vermektir. Burada Aristoteles'in, iktidarı çokluğun eline vermekte pek istekli olmadığını, bunu neredeyse bir zorunluluk olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Ama bu zorunluluğu kabul ettikten sonra, çokluğun yönetimini savunmak için bir takım kanıtlar sunmak gereğini duyar.

Böyle bir yaklaşımla Aristoteles, halkın teker teker aristokratlardan üstün olmamakla birlikte, biraraya geldiklerinde (mecliste) erdemlerini birleştirecekleri için, oldukça akıllı kararlar alabileceğini söyler. Bazıları sorunun bazı yanlarını, öteki bazıları öteki yanlarını görerek, birlikte her yanını kavrayabileceklerdir. Dahası, çokluk bozulmaya azlıktan daha az elverişlidir. Bireyler

kendilerini öfkelerine ve tutkularına kaptırmaya daha çok eğilimlidirler. Oysa, kitleyi oluşturan insanların hepsinin birden yanılacağını ileri sürmek kolay değildir.

Aristoteles kamu oyunun yargılarının yerinde olacağı görüşünü de çokluk yönetimini destekleyen bir kanıt olarak sunar. Örneğin bir evin kullanışlı olup olmadığını, mimarından çok o evde oturanlar; bir yemeğin lezzetini, aşçısından çok konuklar daha doğru olarak değerlendirirler.

Aristoteles'de Yasa ve Yasaya Bağlı Yönetim Kuramı : Aristoteles, «Çokluğu bütün hizmetlerden uzaklaştırmak tehlikelidir. Devletin düşmanları artar. Tek çıkar yol halk kitlelerine [yürütmede değil ama] yasama ve yargı erklerinde yer vermedir» diye halkın politikaya katılmasına razı olmak zorunluluğunu belirttikten sonra, «yasa egemenliği», «yasa yönetimi» ile ilgili görüşlerine geçer. Böylece onun çokluğun politika üzerindeki etkisini azaltacak kurumlardan biri olarak yasa egemenliği düşüncesini ileri sürdüğünü görürüz. Gerçekten, Aristoteles'e göre, yasaların egemenliği tek kişinin egemenliğinden iyidir. Çünkü yasa tutkulardan kurtulmuş akıldır. Ancak yazılı olmayan yasalar, yazılı yasalardan üstündür. Zamanında yazılı olmayan yasaların aristokratik yasalar olduğu anımsanırsa, onun aristokratik yasalarla halkın meclislerden her istediği yönde yazılı yasalar çıkarmasına sınırlamalar getirmek istediği anlaşılır.

Aristoteles'in Kurulabilir En İyi Yönetimi ve Orta Sınıf : Aristoteles *Politika*'da, «var olan koşullar içinde kurulabilir en iyi devlet» ile ilgili görüşler de geliştirmiştir. Bu yolda ona ahlâk felsefeninin «doğru orta» ilkesi rehberlik etmektedir. Buna göre, mülk sahibi olmada en iyi durum, ne aşırı zenginlik ne aşırı yoksulluk olmayıp «orta halli» olmaktır. Çünkü aşırı zenginlik de, aşırı yoksulluk da erdemli yaşama olanak vermez. En akıllı yaşamı orta derecede zenginlik sağlar. Zenginlikte ve soylulukta aşırı olanlar ile çok yoksulların akla uymaları güçtür. Çok zenginler boyun eğmeye alışamazlar; çok yoksullar da, olduğu gibi kendi deyişiyle «çok aşağılıktırlar, boyun eğmesini bilmez, ancak zorbalıkla yönetilmekten anlarlar.»

Çok zenginlerle çok yoksullardan oluşan bir devlet, özgür vatandaşlardan değil, efendilerle kölelerden kurulu bir devlettir. Oysa devlet olabildiğince eşit ve benzer insanlardan, eşit siyasal haklara sahip vatandaşlardan kurulmalıdır. Eşit ve benzer in-

sanlar orta sınıflarda bulunur, bu nedenle orta sınıfdan vatandaşların egemen olduğu devlet en iyi devlettir.

Bir devlette en güvenilir sınıf orta sınıftır; komşularının malına göz dikmezler, kendilerinin malına göz diken olmaz. Ayrıca orta sınıf, zenginler sınıfı ile yoksullar sınıfı arasında dengeyi sağlar, araya girerek iki uçtan birinin egemen olmasını önler. Halkın bir bölümünün çok varlıklı bir bölümünün çok yoksul olduğu yerde, ya aşırı bir demokrasi, ya koyu bir oligarşi yönetimi doğar, ya da tiranlık. Vatandaşların orta halli bir yaşam sürdürdükleri bir devlette, iç çatışmalardan uzak yaşayan mutlu bir toplum gerçekleştirilebilir. Orta sınıfların geniş olduğu toplumlarda, devrimlerin patlak vermesi olasılığı azdır. Orta sınıf öteki iki sınıfın toplamından kalabalık olmalı, siyasal yaşam bu sınıfın denetimi altında bulunmalıdır.

Aristoteles'in İdeal Devleti: Aristoteles *Politika*'nın yedinci ve sekizinci (son) kitaplarında, kurulabilir en iyi devlet olarak gördüğü orta sınıf devletinden ayrı, «ideal devlet» diyebileceğimiz bir devletin taslağını sunmaya girişir. Ancak Aristoteles uzmanlarına göre, yapıtının bu bölümünü daha önceki bölümlerden önce yazmıştır (daha doğrusu anlatmıştır) dolayısıyla bu bölümler onun platonik döneminin ürünü olarak görülmektedir.

Aristoteles, en iyi yönetim biçimini ortaya çıkarmak için önce en iyi yaşayış biçimini araştırır. Gerek birey, gerek devlet için, en iyi, en yetkin yaşam, ruhun iyiliğini sağlamaya çalışan erdemli bir yaşamdır. Buna uygun olarak da, bir toplumda erdemce en üstün olanların ardından gitmek gerekir. Dolayısıyla erdemlilerce yönetilen, erdemi amaç edinen yönetim, en iyi yönetim olacaktır.

Devletin malzemelerinden birincisi nüfustur. Nüfusta önemli olan sayı çokluğu değil kuvvettir. Bunun için de vatandaşların iyi askerler olarak yetiştirilmeleri gerekir. Köleler, yabancılar ve konuklar devletin nüfusundan sayılmazlar, ancak vatandaşlar sayılırlar. Toplumun nüfusu, kendine yeterliliği sağlayacak kadar olmalıdır. Bundan azı ya da fazlası kendine yeterliliğe uymaz. Vatandaşların sayısı, yönetenlerin yönetilenleri tanıyabileceğinden fazla olmamalı; kentin büyüklüğü ise, bir tellalın yüksekçe bir yerden bağırdığında herkesin duyabileceği genişliği aşmamalı. Aristoteles'in ideal devleti de, görüldüğü gibi bir kent devletidir.

Devletin öğelerinden biri de mülkiyettir. Aristoteles, ideal devleti için orta derecede bir zenginliğin sağlanmasını, taşınılmaz mallar (topraklar) üzerinde özel mülkiyet, ama ortak yararlanma düzeninin kurulmasını ister. Sonra ideal devletin sınıflarına geçer.

Mutluluğu ve erdemi amaç edinmiş bir devlette, vatandaşların tacir, zanaatçı ve gündelikçi olmamaları gerekir. Çünkü bu işler erdemi zedeleyici işlerdir. İdeal devlette vatandaşlar yalnızca askerlik ve (yargıçlığı da kapsayan) yönetim işleriyle uğraşmalıdırlar. Vatandaşlar sınıfının üyeleri gençken asker, yaşlanınca yönetici olacaklardır. Böylece Aristoteles'in ideal devletinde, bir asker-yönetici vatandaşlar sınıfı; bir siyasal haklara sahip olmayan çiftçi, zanaatçı, tacir ve işçileri kapsayan yönetilen üretici sınıf; bir de köleler olarak, üç sınıfın bulunacağı anlaşılır. Bu model, Platon'un ideal devletine yakın bir modeldir. Bir farkla ki, Aristoteles'in ideal devletinde gençken savaşçı olan tüm vatandaşların yaşlanınca hepsi de yönetici olurlarken, Platon'un ideal devletinde koruyucular sınıfının en yetenekli üyeleri yaşlandıklarında yönetici olabilmektedirler. Aristoteles'in ideal devleti bu noktada daha çok Platon'un «ikinci en iyi yönetim»ine benzemektedir.

Aristoteles'in ideal devletinde hiç bir vatandaş ekmeksiz kalmayacaktır. Yoksul vatandaşlar için masrafları devlete ait topraklardan karşılanan açık sofralar kurulacaktır. Gerek vatandaşlara, gerek devlete ait topraklarda köleler çalışacaklardır. Vatandaşlar erdemlerini körleştirecek olan hiç bir kol işiyle ve ticaretle uğraşmayacaklardır. Böylece sahip olacakları boş zamanlarında, askerlik yeteneklerini ve erdemlerini geliştirmeye çalışacaklardır.

Tüm bu özelliklerini genel olarak değerlendirirsek Aristoteles'in ideal devletinin bir «askerler ve bilgeler aristokrasisi» olduğu söylenebilir.

Aristoteles'in Uluslararası Eşitsizlik Düşüncesi: Aristoteles'in eşitsizlikçi inançları, onun kurulabilir en iyi yönetiminde ve ideal devletinde görüldüğü gibi, kent devleti içinde eşitsizlikçi düzenlemelerini aşarak, uluslararası alana kadar uzanır. Ona göre, soğuk ülke insanları, Avrupalılar, cesur ama zekâca geridirler. Bu nedenle özgür yaşarlar, ama iyi, sürekli yönetimler kuramazlar. Sıcak ülkelerin insanları, Asyalılar, zeki ve bulucudurlar; ama cesaretleri kıt olduğu için her zaman buyruk altında köle gibi yaşamışlardır.

Bu iki halkın oturdukları ülkelerin arasındaki ılıman ülkelerde oturan Hellenler, hem cesur hem zeki olduklarından, hem özgür yaşayan hem de en iyi yönetimleri kuran efendi halktır.

Bu noktada, Aristoteles'in kölelik kuramıyla uluslar hakkındaki görüşlerinin çelişkisi bilmem gözünüze çarptı mı? Anımsanırsa, Aristoteles köleliği «kendini yönetecek akıldan yoksunluk»a bağlıyordu. Burada ise, akılca geri olan Avrupa halklarının özgür, zeki olan Asya halklarının köle yaradılışlı olduklarını söylemektedir.

Aristoteles Hangi Sınıfın Sözcüsüydü? Platon'un aristokrasinin savunucusu olduğu kesin. Ya Aristoteles hangi sınıfın değerlerini yansıtıyor, hangi sınıfın savunuculuğunu yapıyordu? Aristoteles'in Platon gibi aristokrasinin ateşli bir savunucusu olmadığı kesin. Ama onu kentsoyluların savunucusu olarak da göremeyiz Ticarete ve aşırı servete karşı tutumu buna engeldir. Öyle anlaşılıyor ki Aristoteles, Platon kanalıyla aristokratik değerleri benimsemişti; ama Platon gibi aristokratik bağnazlığa kapılmadan, olayları gerçekçi bir açıdan değerlendirince, ödün vermez aristokratik düşünce ve isteklerin gerçekleşme şansı olmadığı gibi, bunun Yunan kent devletlerini içine düştükleri kargaşadan ve iç savaşlardan kurtaramayacağını anladı. Bu nedenle kitlelere bazı ödünler vermek gereğini duydu. En aşağı sınıfın siyasal haklar dışında bırakılmasını istedi; orta sınıfa siyasal haklar tanınmasını isterken, onların aristokratlar gibi yaşamalarını sağlayacak düzenlemeler önererek, onları aristokratlaştırarak, demokratik görünümlü ama aristokratik nitelikli bir düzeni gerçekleştirmenin yollarını aradı. Böylece Yunan kent devletlerinin parti ve sınıf kavgalarından, iç savaşlardan ve çöküşten kurtulabileceğini umdu. Kısacası Aristoteles, aristokratik değerleri çağının gereklerini hesaba katarak savunan, geniş görüşlü bir aristokratik düşünürdü.

Aristoteles'in Etkisi: Aristoteles'in hiyerarşik dünya görüşü İ.S. 13. yüzyıldan sonra, Platon'un felsefesinin yerine, ortaçağın eşitsizlikçi toplumsal düzeninin düşünsel temeli olarak benimsendi. Mantığı ile, teleolojik yaklaşımıyla Aristoteles'in felsefesi, ortaçağ teolojisini ve siyasal düşünüşünü biçimlendiren en önemli esin kaynağı oldu. Aristoteles, Platon ile birlikte, düşünce tarihi boyunca pek çok düşünürü etkiledi. Bu etkinin olumlu ve olumsuz boyutları oldu. Örneğin, Aristoteles'in tüm bilgisinin sonul gerçekleri dile getirdiğini düşünen ortaçağ din adamları, Aristoteles'in fizik an-

layışına uymuyor diye Kopernikos'un güneş merkezli sistemini kabul etmemişlerdir; Galileo'nun Piza kulesinde yaptığı deneylerle açıkça kanıtladığı halde (hafif cisimler ruh gibi göğe uçar diye) yerçekiminin bütün nesneler için geçerli olduğunu reddetmişlerdir.

g. Epikuros ve Epikuroscular

Yunan kent devleti toplumu çökmeye başlayıp, bireyi bu topluma bağlayan bağlar, vatandaşlık bağları kopunca, bazı düşünürler bireyi kent devletini aşan bir topluma, tüm insanlık toplumuna bağlayacak (kozmopolit) değerler yaratmaya kalktılar; Stoacılar bunlardandı. Bazıları ise, bireyi kent devletinden dar bir çevreye, dostlar, bilgeler çevresine bağlayacak düşünceler ve değerler öne sürdüler, Epikuros ve Epikuroscular bunlardandı. Ayrıca Epikuroscular, kent devleti toplumunun sınıf savaşlarına battığı, kaba gücün ve bayağı entrikaların egemen olduğu, politikanın, erdemli kimselerin uğraşacağı bir iş olmaktan çıktığı bir dönemde politikadan soğuyuşu, siyasal yaşama sırt çevirişi temsil ederler.

Epikuros: Epikuros, düşüncelerini öğrencilerine harfi harfine ezberletmişti. Bu, öğrencilerinin Epikuroscu düşünüşe önemli katkılarda bulunabilmelerini engelledi. Bu nedenle yalnızca Epikuros'un düşüncelerini ele almak, Epikuroscu düşünüşü kavramaya yetebilir.

Epikuros'un Yaşamı: Epikuros (İ.Ö. 342-270) Samos'a (Sisam Adası'na) göç eden Atinalı bir ailenin oğluydu. Gençliğinde Demokritos'un felsefesini benimsemişti. İ.Ö. 306'da öğrencileriyle birlikte Atina'ya gelip yerleşti. Zengin öğrencilerinin aldıkları bir bahçede felsefe okulunu kurdu. Bu okulda otuz altı yıl ders verdi, yüzlerce kitapçık yazdı. Okulun öğrencileri arasında köleler ve kadınlar da vardı. Hepsi sıkı bir bilgeler arası dostluk düzeni içinde, eşitlikçi, yalın bir yaşam sürdürdüler; ekmek, su, şarap, şenliklerde de fazladan peynir gibi yiyeceklerle, azla yetinerek yaşadılar.

Epikuros'un Genel Felsefesi: Epikuros'un yazmış olduğu kitapçıkların tümü yitmiş, hiç biri zamanımıza kalmamıştır. Kalabilenler bu kitapçıklardan bazı cümleleri ile bazı mektuplarıdır. Epikuroscu düşünüşü bunlardan çok Romalı Epikuroscu ozan Luc-

retius'un (ölümü İ.S. 55) Türkçe'ye *Evrenin Yapısı* adı ile çevrilen «*De rerum natura*» (Evrenin Doğası Üzerine) adlı uzun şiirinden öğreniriz.

Epikuros, Demokritos'u izleyen materyalist bir düşünür idi. Materyalist doğa felsefesiyle tutarlı bir ahlâk felsefesi geliştirmeyi başardı. Platon'un ve Aristoteles'in idealist felsefelerinin yanı sıra onun materyalist felsefesini görmek materyalist felsefenin hangi siyasal görüşlere temel kılınabileceğini göstermesi bakımından yararlı olacaktır.

Epikuros'a göre evrende madde ve boşluk vardır. Maddenin en küçük parçaları olan atomlar bu boşlukta düşmektedirler. Düşerlerken de rastlantılarla birbirlerine çarpmakta, bu çapmalar sonucu birbirleriyle birleşip birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Olayların, değişimlerin nedeni budur, maddenin hareketidir. Bu nedenle evrenin ve insanın yazgısı, sanıldığı gibi önceden çizilmiş değildir (erekçiliğe karşı görüş).

Varlığı madde olmayan bir varlık yoktur. Ruh denen şey bile, çok ince parçacıklardan oluşan, varlığı sıkı sıkıya bedenin varlığına bağlı olan, demek ki bedenin ölümüyle dağılan bir maddedir. Cisimsiz bir ruh olmadığına göre, ölümden sonra bir başka yaşam da yoktur. Görüp göreceğimiz yaşam budur.

Epikuros'un Siyaset Felsefesi: Epikuros'un tarih hakkındaki görüşleri de Demokritos'unkilere benzer. Lucretius'un yapıtından çıkardığımıza göre, başlangıçta ilkel ve başıboş bir yaşam süren insanların, dam yapma, örtünme gibi yeniliklerle uygar yaşama adımlarını atıp, yavaş yavaş geliştiklerini ileri süren evrimci bir tarih görüşüdür bu.

Epikuros, tarih görüşü içine, sözleşmeye dayandırdığı bir «devlet kuramı» yerleştirmiştir. Bu kurama göre, önceleri ortak çıkar anlayışı olmadan birbirleriyle uğraşan insanlar, zamanla ortak çıkar duygusuna sahip olup, tehlikeleri birlikte önleyip, birlikte çalışarak daha fazla haz ve mutluluk elde etmek amacıyla, bir sözleşmeyle devleti kurmuşlardır :

> «Bütün hukuk, herhangi bir yerde veya herhangi bir zamanda, toplum içinde kötülük etmemek ve kötülük görmemek için yapılmış bir antlaşmadan başka bir şey değildir.»

sözü, onun, hukuk kurallarının toplamı olan devleti de sözleşmeye dayanan bir birlik olarak düşündüğünü gösterir. «Genel olarak adalet herkes için eşittir» diyen Epikuros, bu düşünceleriyle demokratik devlet ve toplum anlayışına iyice yaklaştığı halde, ahlâk felsefesinde bireyci oluşundan, bireysel mutluluğu amaç almasından dolayı olacak, tam bir demokratik düşünür, düşünceleri tam eşitlikçi düşünceler olamamıştır.

Epikuros ve Epikuroscular, eşitsizlikçi düzenlere karşı olmakla birlikte, demokratik yönetimden yana olmamışlar, bireysel (olsa olsa Epikuroscu bilgeler topluluğunun mutluluğu biçiminde grupsal) mutluluk ardında koştuklarından, siyasal yaşamın dışında kalmaya çalışmışlar, bir yönetim biçimini seçmeye zorlandıklarında, daha yüksek güvenlik sağlayacağını umdukları monarşiyi seçmişlerdir.

h. Stoacılar

Stoacı felsefe, Yunan düşünüşünü Roma düşününe bağlayan düşünüştür. Stoacı felsefenin bir ayağı Yunan'da, bir ayağı Roma'da olduğu gibi, Hıristiyan teolojisine de bir düşünsel hazırlık dönemini temsil eder.

Stoacı felsefenin kurucusu olan Zenon, derslerinin Atina'da, «*Stoa Poikile*» denen sundurmalı bir yapıda verdiğinden, onun düşünüşünü benimseyenlere ve öğrencilerine Stoacılar denmiştir. Stoacı felsefenin «Eski Stoa», «Orta Stoa» ve «Yeni Stoa» olmak üzere üç dönemi vardır. Eski Stoa İ.Ö. 3. yüzyılın, Orta Stoa, İ.Ö. 2-1. yüzyılların Yunan Stoacı düşünüşleridir. Yeni Stoa, İ.S. 1-2. yüzyılların Stoacı düşünüşü olup, «Roma Stoası» olarak bilinir. Bu bölümde daha çok Yunan Stoacı düşünüşünü göreceğiz. Roma Stoacı düşünüşünü ileride Cicero ve Seneca'nın düşüncelerini incelerken görmüş olacağız.

Zenon ve Stoa'nın Öteki Başkanları: Stoacı okulun kurucusu Kittium'lu (Kıbrıs'lı) Zenon (İ.Ö.336-264) Fenike asıllı (Yahudi) bir ailenin oğludur. Gençliğinde Kyniklerin ve Herakleitos'un felsefelerinden etkilendiği anlaşılıyor. Ayrıca İskender'in fetihlerinden ve imparotorluk düzeninden ve Platon ile Aristoteles'in felsefelerinden de etkilenmiş. İ.Ö. 308'de Atina'da okulunu kurup dersler vermeye başlamış, İ.Ö. 264'de kendini öldürmüştür. Ölümünden sonra okulunun başkanlığına bir köle olduğu söylenen, gündüzleri

dersleri izleyip geceleri bahçe sulayarak yaşamını sürdürdüğü bilinen Asos'lu Kleanthes geçmiştir. Asos Çanakkale dolaylarındaki bir Yunan kenti idi. O da Zenon gibi kendini öldürünce, Sicilyalı Khrysippos (İ.Ö. 280-207) okulun başkanı olmuştur. Okulun başkanları gibi öğrencilerinin de çoğu Yunan olmayan kimselerdi. Stoacı okul bu nedenle, üyeleriyle ve düşünüşüyle Hellenistik dönemin (İ.Ö. 338 Makedonya egemenliği ile İ.Ö. 31 Aktium Savaşı'nda Romalılar'ın Mısır Ptoleme imparatorluğunu yıkışları arası dönemin) kozmopolit niteliğini yansıtmaktadır.

Eski Orta ve Yeni Stoacı Düşünürler: Eski Stoacı düşünüşün, Kynik düşünüş çizgisindeki eşitlikçi, hatta materyalist düşünceleri, Rodoslu Panaetios'un (İ.Ö. 110'de öldü) Stoacı düşünüşü Platoncu etkilerle yeniden ele alıp değiştirmesiyle yok oldu. Stoacı düşünüş, idealist, eşitsizlikçi bir felsefe olup çıktı. Panaetios Stoacı düşünüşü Roma aydınlarının benimseyebilecekleri bir biçime soktu. Stoacı düşünüş bu biçimiyle Roma'ya geçti. Şimdi Orta ve Yeni Stoacı düşünüşün felsefi ve siyasal görüşlerine bir göz atalım.

Stoacıların Genel Felsefeleri: Stoacı okulun genel felsefesi Herakleitos'un *logos* öğretisine dayanır. Her şey *logos*'dan gelmiştir ve *logos*'a dönecektir. Stoacı düşünüşte *logos* tanrısal akıl anlamındadır. Evreni bu tanrısal akıl yönetmektedir. Tanrısal aklın çizdiği yazgıyı insan değiştiremez. Tanrısal akıl evreni akıllıca düzenlenmiştir ve evreni anarşiden uzak, düzen içinde, bir sıradüzeni içinde yönetmektedir.

Stoacıların Ahlâk Felsefeleri: Çoğu Yunan düşünürleri gibi, Stoacılar da yaşamın en yüksek amacının mutluluk olduğunu söylerler. Stoacılara göre mutluluğa, doğaya uygun bir yaşamla ulaşılabilir. Ne var ki doğaya uygun yaşam (Kyniklerinki gibi yalın, ilkel bir yaşam değil) akla uygun bir yaşamdır. Çünkü doğa, akıl *(logos)* tarafından yönetilmektedir, akla uygun bir yaşam doğaya uygun bir yaşam olacaktır.

Evrensel akıl bütün insanlara kıvılcımlarını sıçratmıştır, herkesin kafasında ondan bir parça vardır. Bu düşünceleriyle eşitlikçi bir toplum anlayışına yönelmiş görünürler, ama bekleyelim bakalım gerçekte yönelmişler midir?

Stoacıların Siyaset Felsefeleri: Stoacı öğretiye göre, evrensel akıl, doğa yasalarıyla, insanlarca konulan yasalarla ve bireysel

akılla uygunluk içindedir. Fizik yasalar, insanların koydukları, yasalar ve aklın yasaları hep evrensel aklın parçaları, görünümleridir. Bu dörtlü zincirleme, evrensel akıl - doğa yasaları - insan yasaları - aklın yasaları uygunluğu düşüncesine dayanarak, birbirleriyle pek de tutarlı olmayan toplumsal ve siyasal düşünceler ileri sürebilmişlerdir :

Bireysel akılların evrensel, tanrısal akıldan pay aldıklarını söyleyerek, Stoacılar, soy, zenginlik, statü, ulus farkı gözetilmeksizin hepsinin içinde aynı tanrısal akıl bulunan insanların evrensel eşitliği düşüncesine vardılar.

Öte yandan, gene hiç bir ayrım söz konusu olmaksızın aynı evrensel aklın yasalarına uymaları gereken insanların, çeşitli devletler halinde, çeşitli yasalar altında değil, evrensel bir devletin tüm insanlara aynı biçimde uygulanan yasaları altında bulunmaları gerektiğini söylerlerken, evrensel dünya vatandaşlığı *(kozmopolis)* düşüncesine ulaşırlar ki, bu düşünce ileride Roma imparatorluğunun pek hoşuna gidecektir. Bunlar Stoacı düşünüşün ulaştığı eşitlikçi sonuçlardır. Ama Stoacı öğreti, aynı dörtlü zincirleme uygunluk (sihirli) formülleriyle bunlara taban tabana zıt eşitsizlikçi düşünceleri ve değerleri de pazarlayabildi.

Bu dört yasa türünün birbirlerine uygunluğu düşüncesinden hareketle, öncelikle insan yasaları ele alınıp yürürlükteki yasaların ve kurumların evrensel, tanrısal yasalara mutlaka uygun olacağı söylenerek, varolan eşitsizlikçi düzenin evrensel akla uygun olduğu ileri sürülebilir. Gerçekten, Stoacı öğreti Roma imparatorluğunu savunan Roma Stoacıları tarafından bu yönde kullanılmıştır.

Sonra, kendilerini bilge sayan bir takım kimseler, bireysel akıllarının evrensel akla uygun olduğunu söyleyip, bireysel akıllarıyla ulaştıkları herhangi bir görüşü, evrensel aklın buyruğu olarak sunabilirler; Stoacı öğretiyi kendi değerlerini ve düşüncelerini topluma dayatmak için kullanabilirler. Kendi akıllarının evrensel akla uygun olduğunu söyleyen bir avuç bilge, halkın düşünceleri kendilerininkine uymadı mı, insanları evrensel aklı kavrayan ve kavrayamayan kimseler olarak iki eşitsiz gruba ayırabilirler. Gerçekten, Stoacı filozoflar, kendi felsefelerini benimseyen bir azlığı, bilge, iyi insanlar; büyük çokluğu da aptal, kötü insanlar olarak, insanları aralarında uçurumlar bulunan iki eşitsiz gruba ayırmışlardır. Elbette bu sınıflandırmayı evrensel aklı kavrayan bilgelerin

çokluğu (evrensel yasalara göre) yönetmeye hakları olduğu, çokluğun ise evrensel aklın (dolayısıyla bilgelerin) yönetimlerine uymaları gerektiği biçimindeki eşitsizlikçi aristokratik siyasal düşünceler izleyecektir. Yunan Stoacı düşünürleri değilse de, Roma Stoacıları bu görüşlere de ulaşmışlardır.

Gene bu uygunluklar formülü ile, ileride, Roma imparatorluğunda Stoacı öğreti, tüm insanların aynı evrensel yasalara uymaları gerektiği görüşüyle, Roma imparatorluğunun evrensel (emperyalist) yönetiminin temeli kılınabilecektir. Stoacı düşünüşün, tüm insanların aynı tanrısal akıldan pay aldıkları, aynı tanrısal yasalara bağlı oldukları düşüncesinden, tüm insanların eşit haklara sahip olması gerektiği gibi, demokratik, eşitlikçi bir sonuca gideceği beklenirken, ustaca bir düşünsel çalımla, bunun tam zıddı olan eşitsizlikçi sonuçlara yöneldiği görülür. Bakalım şöyle: İnsanlar arasında soylu-soysuz, özgür-köle, Hellen-barbar, zengin-yoksul farklılıkları (kaldırılmalı demiyorlar) önemli değildir diyorlar. Asıl fark, evrensel aklın kendine çizdiği yazgıyı derin bir düşünüşle kabullenen bilgelerle, yazgıya karşı gelmek isteyen budalalar arasındadır. Stoacılara göre (bu düşünüşe uygun olarak) kölelik durumu da gerçek özgürlükle ilgili değildir. Çünkü gerçek özgürlük «dış özgürlük» değil, kendini duyguların kölesi olmadan, akla uygun davranışlarda bulunabilmekle ortaya koyan, «iç özgürlük»tür. Bu bakımdan, bir köle aslında özgür, bir kral da aslında köle olabilir. Örneğin, hiç kimsenin doğaca köle olmadığını söyleyen Stoacı Khrysippos bile, kölenin ömrü boyunca tutulmuş bir işçi sayılması gerektiğini söylüyordu.

Stoacı düşünüş, görüldüğü gibi, eşitlikçi görünererk var olan eşitsizlikçi düzeni; özgürlükçü görünerek var olan kölelik kurumunu savunabilen iki yüzlü bir düşünüştür. Sözde evrensel çapta insancıl düşünceler öne sürmüş, aslında ise bunların tam zıddı olan kurumlara ve uygulamalara göz yummuş, hatta onları desteklemiştir. Aynı iki yüzlülüğü Hıristiyan düşünüşünde de göreceğiz.

Hellenistik dönemde, Ortadoğu Hellenistik imparatorluklarında, Yunan kültürünü benimseyen bir aydın üst sınıf oluşmuştu. Bu sınıf kendisini, ülkesinin aşağı kültür düzeyinde gördüğü halk sınıfından çok imparatorluğun öteki ülkelerinin kendileri gibi Hellen kültürüne sahip aydınlarına yakın buluyordu. Stoacı düşünüşün insanların evrensel vatandaşlığı ve bilgeler arası eşitlik düşünceleri bu ortamda gelişip, imparatorluk içindeki çeşitli

ülkelerin yönetici aydın sınıfları arasında ideolojik bir bağ görevi gördü. Stoacı düşünüşün bir üst yapı kurumu olarak tarihsel işlevi bu olmuştur.

Stoacıların hangi düzeni savundukları ortaya çıktı. Peki hangi yönetim biçimini savunuyorlardı? Zenon ve Khrysippos'un, devletlerin, ailelerin, tapınakların, paranın bulunmadığı; tüm insanların evrensel kardeşliği ilkesine dayanan bir dünya toplumu ideali çizdikleri söylenebilir. Ama eski Stoacıların bu eşitlikçi, ütopyacı düşünceleri gittikçe unutulmuştur. Stoacı ilkeler, Orta Stoa döneminde okulun başına geçen Panaetios tarafından gözden geçirilerek (ileride Roma aristokrat düşünürlerince benimsenecek kadar) değiştirilmiş, Yeni Stoa (Roma Stoası) döneminde ise emyalist Roma düzeninin felsefesi biçimine sokulabilmiştir.

Yürürlükteki yönetim biçimleri içinde hiç biri Stoacıların idealine uymaz; idealleri, bilgelerce yönetilen evrensel devlettir. Bu idealleri bir yana bırakılırsa (ki kendileri de bırakmışlardır) monarşiyi yeğlemiş görünürler.

Stoacı Düşünüşün Etkisi: Stoacı felsefenin siyasal düşünüşe en önemli katkısı, evrensel aklın görünümü olarak, tüm insanlar için geçerli olan evrensel yasaların bulunduğunu ileri süren «doğal hukuk» (tabii hukuk) görüşüdür. Yerel ve insan yapısı yasaların üzerinde tüm insanlar için geçerli olan, akla dayanan bir doğal hukuk görüşü, düşünce tarihinde birçok kereler zorba yönetimlere ve baskıcı yasalara karşı ileri sürülen bir düşünce silahı olarak kullanılacaktır. Bununla birlikte, doğal hukuk görüşünün ilâhi hukuk görüşü biçimiyle «tanrının evrensel yasaları» olarak sunulup, ötedünyacı ve baskıcı dinsel kuralları desteklemek için de kullanıldığı unutulmamalıdır.

Stoacı düşünüş, doğal hukuk görüşü yanı sıra, dünya vatandaşlığı *(kozmopolis)* düşüncelerini de bir felsefe sistemi içinde işleyerek, ikinci katkısını yapmıştır. Bu düşünceden türetilen insanların kardeşliği düşüncesini sonraki yüzyıllara armağan etmiştir. Örneğin Hıristiyanlıktaki «din kardeşliği» ilkesi, Stoacı düşünüşten esinlenmiş görünür. Stoacı düşünüş, Platonculukla ve Aristotelescilikle birlikte, ortaçağ Hıristiyan düşüncesini, dolayısıyla Batı düşüncesini en çok etkileyen üç kaynaktan biri olmuştur.

i. İskenderiye Okulu

Büyük İskender'in ölümünden sonra kurulan Hellenistik imparatorluklarda Yunan (Hellen) düşünüşünün ağır bastığı Yunan kültürüyle Doğu kültürünün ve değerlerinin karışmasından oluşan Hellenistik kültür yayılmıştır. Bunun en canlı örneği Ptoleme imparatorluğunun İskenderiye'de kurduğu ünlü İskenderiye kitaplığıdır.

Mısır'daki İskenderiye kenti, İskender'in Hellen kültürünü yaymak amacıyla aynı ad altında Doğuda kurduğu on kadar kentten biriydi. Atina'nın Makedonya egemenliği altına girmesinden sonra, sönmeye başlayan kültür ve bilim ışığı İskenderiye'de yeniden tutuşturulmuş, Yunan bilim adamlarıyla, düşünürleriyle birlikte Yunan kültürü İskenderiye'ye taşınmış, İskenderiye Hellenistik çağın kültür merkezi durumuna gelmiştir. İskenderiye kitaplığı Yunan klasiklerini çoğaltıp sınıflandırmıştır. Bu kitaplıkta papirüslere yazılarak sınıflandırılmış yarım milyon kadar kitabın bulunduğu söylenir. İskenderiye kitaplığı aynı zamanda çeşitli bilginlerin toplandığı bir okul durumundaydı. Yunan bilim ve felsefesi İskenderiye kanalıyla İslam uygarlığına aktarıldı, oradan ortaçağ sonunda gerisin geriye Avrupa toplumunu etkiledi.

3. ROMA'DA EKONOMİK TOPLUMSAL VE SİYASAL GELİŞMELER

Romalı düşünürler, siyasal düşünceler alanında Yunan düşünürlerini izlemekten öteye geçememişlerdir; siyasal düşünceler alanındaki katkıları yok denecek kadar azdır. Kuramsal konulardan çok eyleme eğilimli Roma toplumunun kuramsal alandaki en büyük katkısı, gene uygulamayla ilişkisi çok sıkı olan hukuk alanında «Roma Hukuku» ile olmuştur. Öte yandan siyasal örgütlenis alanında ve politika sanatında gerçekten büyük başarılar elde etmişlerdir.

A. Roma Tarihinin Dönemleri

Roma siyasal düşünüşünün içinde geliştiği ortamı tanımak için, Roma'nın ekonomik, toplumsal ve siyasal gelişmeler tarihine kısa bir göz atmamız gerekiyor. Roma tarihi dört döneme ayrılarak incelenir :

a. Krallık Öncesi Dönem (İ.Ö. 753 öncesi)
b. Krallık Dönemi (İ.Ö. 753-509 arası)
c. Cumhuriyet Dönemi (İ.Ö. 509-27 arası)
d. İmparatorluk Dönemi (İ.Ö. 27 - İ.S. 476 arası)

Tarihçilerin üzerinde görüş birliğine vardıkları bu dönemlerde Roma'nın geçirdiği gelişmelerin yalnızca ana çizgilerine bakmak amacımıza yetecek. (Bu konuda Türkçe kaynaklardan daha fazla bilgi edinmek isteyenler R.H. Barrow'un *Romalılar* (1965) ve Sabahat Atlan'ın *Roma Tarihinin Ana Hatları* (1970) yapıtlarına bakabilirler.)

a. Krallık Öncesi Dönem (İ.Ö. 753 öncesi)

İtalya'da eskitaş çağından beri yaşayan insan toplulukları vardı. İ.Ö. 3000'lerde, yenitaş çağına geçmiş Akdeniz asıllı halklar görülür. İtalya'ya İ.Ö. 1200 yıllarında gelen kabileler İtalikler'dir. İtalikler'in yerli halkla karışmalarından «Latinler» (ovalılar) denen halk doğmuş. İtalya'ya Anadolu'dan gelen Romalı ozan Vergilius'un Türkçe'ye de çevrilen *Aeneas* destanında anlatılan Etrüskler'in denizcilikte usta bir halk olduğu anlaşılıyor. Etrüskler İtalya'da tarımcı köy toplulukları halinde yaşayan Latinler üzerinde kurdukları egemenlikle, toplumsal farklılaşmaya uğramış toplumların, dolayısıyla uygarlığın ortaya çıkmasına yol açmışlardır. Bu olaydan yüz yıl kadar sonra bazı Latin köyleri birer kent durumuna gelmişlerdir. Bu kent toplumlarında şarap, zeytinyağı ve maden işletmeciliği, Kartaca, Fenike ve Ege adaları ile ticaret ilişkileri görülür. Siyasal örgütleniş «*civitas*» denen bağımsız kent devletleri biçimindedir. Kent devletleri önceleri seçimle iş başına getirilen ve aynı zamanda en yüksek komutan, yargıç ve din adamı olan krallarca yönetilir. Zamanla monarşilerin yerini aristokrasiler alır.

b. Krallık Dönemi (İ.Ö. 753-509 arası)

Efsaneye göre, Roma'yı Romus ve Romulus kardeşler kurmuştur. Eskiçağ tarihçileri, Roma krallığının başlangıç tarihi olarak İ.Ö. 753'ü verirler. Etrüskler, üzerlerinde egemenlik kurdukları Latin köylerini birleştirip Roma kentini kurarken, yerli halkı kentin kurulmasında zorla çalıştırmışlardır. Bu durum iki toplumun arasını açmış. Latin halkın zamanla güçlenen aristokratları, bir buçuk yüzyıl sonra ayaklanarak, İ.Ö. 509'da Etrüsk kralını kovmuşlardır.

c. Cumhuriyet Dönemi (İ.Ö. 509-27 arası)

Etrüsk kralını kovarak yönetimi ele geçiren, kendilerine *Patricia* (babalar) denen Latin aristokratları, Etrüsk krallık kurumuna duydukları düşmanlıktan dolayı, krallık düzenini yıkıp, cumhuriyeti kurmuşlardır. Batı dillerinde cumhuriyet anlamına gelen «*republic*» Latince'de «kamu için» demek olan «*Res publica*»dan gelmedir. *Res publica* zamanla, toplumun tek kişi tarafından değil meclislerce yönetilmesi anlamını kazanmıştır. Bir yönetime cumhuriyet denilmesi için meclislerin halk meclisi olması zorunlu değildir. Gerçekten, Roma cumhuriyeti de «aristokratik bir cumhuriyet»tir. Nüfusunun yüzde onunu oluşturan patricia, iyi örgütlenmiş büyük toprak sahipleri sınıfıydı ve tam vatandaşlık haklarına sahiptiler. Nüfusun yüzde doksanını oluşturan sınırlı vatandaşlık hakları tanıdıkları «plebler» (avam halk) üzerinde aristokratik bir cumhuriyet yönetimi kurmuşlardı.

Toplumsal Sınıflar: Roma toplumunun cumhuriyet döneminde ve daha sonraları şu sınıflardan oluştuğunu görüyoruz:

1. Köleler
2. Sığıntılar (özgür olup vatandaşlık hakları olmayanlar)
3. Vatandaşlar.

Vatandaşlar da kendi aralarında iki sınıfa ayrılırlar:

a. Patricia (aristokratlar)
b. Plebler (avam halk).

Plebler sınıfı da, yoksul ve zengin plebler olarak, ikiye ayrılır. Zengin plebler bir kentsoylular sınıfını oluştururlarken, plebler in gittikçe yoksullaşan kesimi Roma proletaryasını oluşturacaktır. Latince'de «*proles*» çocuk demektir. Vatandaşları zenginliklerine göre ordunun birliklerine almak ve öteki vatandaşlık haklarıyla ve görevleriyle ilgili düzenlemeleri yapmak amacıyla, Roma vatandaşları çeşitli servet sınıflarına ayrılırlarken, proletarya adı, vatandaşların çocuklarından başka servetleri olmayan yoksul kesimini belirtmek için kullanılmıştı.

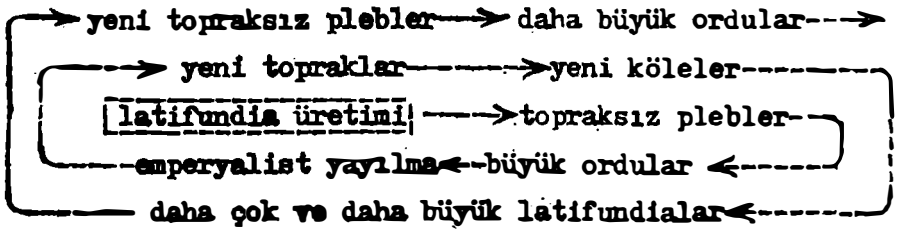
Roma toplumunun cumhuriyet dönemindeki bu sınıfları dışında ileride imparatorluk döneminde, plebler in orduya süvari olarak atlarıyla katılan üst tabakalarından oluşan bir «atlılar» (şövalyeler) sınıfı ortaya çıkacaktır. Zenginleşen plebler patriciayı zorlayarak siyasal haklarını genişletip memur olabilmeye

başlayınca, patricia üyeleriyle evlenmelerini önleyen yasaları da kaldırtmışlardır. Böylece patricia üyeleriyle zengin plebların karışmalarından doğan bu yeni sınıfa, iyiler anlamına gelen «*optimates*» denecektir. Buna karşılık zengin olmayan halk sınıfına da «*populares*» (halk) denmeye başlanacaktır. Daha önceleri patricia ile plebler arasında olan sınıf ve iktidar kavgaları, cumhuriyetin sonlarına doğru ve imparatorluk döneminde optimates ile populares partileri (sınıfları) arasında sürecektir.

İç ve Dış Gelişmeler: Roma'da cumhuriyet döneminin tarihi, dışta Roma'nın genişlemesinin, içte sınıf kavgalarının tarihi olmuştur. Roma kent devleti güçlenirken, Romalılar Sicilya'da ve Kartaca'da kölelerin ya da serflerin çalıştırıldıkları büyük topraklarda kapitalist yöntemlerle, pazara dönük, kârlı bir tarımsal üretimin yapıldığına tanık oldular. Roma toprak ağaları, «*latifundia*» denen çiftliklerde yapılan bu üretim yöntemini benimsediler. Bu, bir yandan sınıf çatışmalarına yol açarken, öte yandan Roma'yı geniş toprakları olan bir kara imparatorluğu durumuna getirme yolunda sonuçlar doğurdu. Roma, Atina'dan çok daha büyük çapta köle emeğine dayanan bir toplum oldu.

İç gelişmeler alanında, Roma plebleri, patricia sınıflarıyla savaşımlarında adım adım ilerleyerek, Roma'nın yönetiminde gittikçe daha fazla söz sahibi olabilmeyi başardılar. Önce particianın «Senato«suna karşılık kendilerinin «Pleb Meclisi»ni kurdular. İ.Ö. 494'de patriciadan istedikleri hakları alamayınca, «öyleyse kendi başınızın çaresine bakın» diyerek, Roma'dan ayrılıp başka bir yerde kendi topluluklarını kurmak üzere yürüyüşe geçince, borçlarını bağışlatıp, köle durumuna düşmüş üyelerinin özgürlüklerini geri verdirip, «*tribün*» denen memurları ile Roma yönetimine katılma haklarını elde ettiler. İ.Ö. 450'de «On İki Levha Yasası»nı, aristokratik sözlü hukukun yerine geçirmeyi başardılar .İ.Ö. 447'de pleb meclisini bir halk meclisi durumuna getirerek. Senato gibi yasa çıkarma yetkisine sahip bir meclise kavuştular. İ.Ö. 445'de ise, pleblerle Patricia sınıfından olanların evlenmelerini yasaklayan yasayı kaldırttılar. İ.Ö. 421'de, daha önce yalnız patricia üyelerine açık olan Roma yüksek memurlukları pleblere açıldı. İ.Ö. 326'da borç köleliği kaldırıldı. İ.Ö. 287'de plebler bir kez daha kendi devletlerini kurmak üzere Roma'dan ayrıldıklarında, çaresiz kalan patricia, pleb halk meclisinin Senatoya eşit bir yasama gücüne sahip olmasını kabul etti.

İçte sınıf çatışmaları bu yönde gelişirken, dışta Roma'nın, hızla genişlediğini görüyoruz. Roma ilk gelişmelerini tuz ticareti yolu üzerinde bulunuşuna borçludur. Tuz ticaretine zamanla zeytinyağı ve şarap ticareti eklenmiş, bu yolla zeytin ve üzüm tarımına (yoğun tarıma) geçilmiştir. Latifundialarda köleler çalıştırılarak ticarete, pazara yönelik bir tarım gerçekleştirilmiştir. Bu gelişmeler, Roma patricia sınıfının (Roma aristokratlarının) topraklarını genişletme yolunda bir politika izlemelerine neden olmuştur. İ.Ö. 493'de Roma'nın otuz Latin kenti ile kurduğu «Latin Birliği» giderek Roma'nın bunlar ve bunlara eklenen kentler üzerinde kurduğu bir egemenliğe dönüşür. İ.Ö. 448'de Roma Akdeniz ticaretine girerek, genişlemesini hem karadan hem denizden sürdürme olanağını bulmuş olur.



Şekil : 6
Roma'yı İmparatorluğa Dönüştüren Etmenler

Roma kentince yönetilen Latin Birliği'nin yönetime katılma hakları olmayan kentleri, kendilerine de Roma vatandaşlık haklarının tanınması isteği ile, İ.Ö. 340'ta ayaklandılar. Bu ayaklanma bastırıldı; ama gene de bunların halklarına Roma vatandaşlık hakları tanındı. Ancak Roma, kentler arası ticareti elinden kaçırmamak için, bu kentlerin birbirleriyle ticaretini yasakladı. İ.Ö. 272'den sonra Roma, Güney İtalya'daki Yunan kent devletlerini ele geçirdi. İ.Ö. 264'te Akdeniz ticareti ve egemenliği yolunda Kartaca ile savaştı. İ.Ö. 210'da Kartaca'yı kesin olarak yenince Akdeniz'i ele geçirdi. İ.Ö. 168'de Makedonya'yı, İ.Ö. 146'da da Yunanistan'ı topraklarına kattı.

Romalı aristokratların İtalya'da ve öteki ülkelerde çok sayıda köleyi biraraya toplayıp çalıştırarak yürüttükleri latifundia üretimi, Yunan'dan farklı kölelik koşulları doğurur. Büyük çiftliklerde ve madenlerde kalabalık kitleler halinde çalışan köleler, kendilerinde Roma devletine baş kaldırma gücünü görebildiler. İ.Ö. 2. yüzyılda Sicilya'daki ve Makedonya'daki önemli köle ayaklanmalarını, İ.Ö. 73'te, tarihin en büyük köle ayaklanması olan

Spartaküs ayaklanması izler. Ayaklanma, Roma ordularını yenerek, Roma'yı yıkabilecek çaplara ulaşır. Ama sonunda, İ.Ö. 71'de, Spartaküs'ün kazandıkları bir savaşta yağmaya dalıp dağılan ordusu, askerlerini toplayıp yeniden saldıran Roma komutanı tarafından yenilir. Esir alınan 6000 köle Roma'ya giren yol boyunca çarmıhlara gerilerek öldürülür.

Sınıf kavgaları vatandaşlar sınıfı içinde de sürer. İ.Ö. 85'te populares (halk) sınıfı, iktidarı kuvvete baş vurarak ele geçirir. Populares ile optimates arasında iç savaş başlar. İç savaşı bastıran optimates partisi önderi Sulla, İ.Ö. 84'te belirsiz bir süre için, diktatör seçilir. (Diktatörlük, Roma'da, bir kimseye altı ayı aşmamak üzere Senato tarafından tam yetki verilmesi biçiminde anayasal bir kurumdu.) Böylece sürekli diktatörlük yolu açılmış olur. Bu kez populares partisine dayanan Sezar İ.Ö. 46'da kendisini on yıl için, İ.Ö. 45'te ise ölünceye kadar diktatör seçtirir ve «imparator» (baş komutan) adını alır. Kapılar imparatorluk dönemine aralanmaktadır.

d. İmparatorluk Dönemi (İ.Ö. 27- İ.S. 476 arası)

İmparatorluğu, Kleopatra'yı yenen Oktavianus kurar. Aldığı çeşitli önlemlerle içte (sınıflar arasında) ve dışta (eyaletler arasında) 200 yıl kadar sürecek bir barış dönemini başlatmış olur. Bu dönemde imparatorlar, İtalya'da değilse de eyaletlerde, kendilerine tanrı gibi taptırırlar. İ.S. 235'ten sonra ise, imparatorluk kurumu, ordularına dayanarak imparatorluğu ele geçirmek isteyen komutanların elinde rezil olur. Ve Roma'nın çöküşü başlar. Yıkıcı son darbeyi, yeni bir barbar akınlarıyla gelen Gotlar, Roma imparatorunu tahttan indirerek vuracaklardır.

4. ROMA'DA SİYASAL DÜŞÜNÜŞ

Roma'nın ekonomik, toplumsal ve siyasal tarihini inceledik. Artık, düşünceleri böyle bir toplum tarafından biçimlendirilen ve düşünceleriyle böyle bir toplumu ve toplumun çeşitli sınıflarının çıkarlarını savunan, sorunlarına çözüm yolları arayan düşünürlerinin siyasal görüşlerini incelemeye geçebiliriz.

a. Polybios

Polybios'un düşünüşü, Yunan siyasal düşünüşünü Roma siyasal düşünüşüne bağlayan halkadır. Polybios aslında Romalı değil-

dir; Yunan asıllıdır. Siyasal kültürünü Yunanistan'da edinmiş, yapıtlarını Roma'da yazmıştır. Yunan siyasal bilimiyle Roma siyasal kurumlarını açıklayıp değerlendirmeye çalışmıştır.

Polybios'un Yaşamı: Polybios (İ.Ö. 204-120) Yunanistan'ın Megalopolis kentinde doğmuş ve Akha Birliği adındaki Yunan kent devletleri birliğinin süvari alayının komutanı olmuştur. Bu birlik Roma'nın Makedonya ile yaptığı savaşlarda Makedonya'yı desteklemiştir. İ.Ö. 167'de Roma Makedonya'yı yenince, Yunanistan'daki Makedonya yanlısı olanları cezalandırmak üzere, bin kişiyi rehine olarak İtalya'ya götürüp çeşitli kentlere yerleştirir. İşte bu bin kişiden biri de Polybios'dur. Roma'ya bir Roma düşmanı olarak giden Polybios, İ.Ö. 151'de rehinelerin Yunanistan'a dönmelerine izin verildiği halde ülkesine dönmez, Roma'da kalır. Genç Scipio'nun arkadaşı olur ve Roma aydınları çevresine girer. Scipio Afrikanus ile İkinci Pun (Kartaca) Savaşları'na katılır; bu fırsatı değerlendirerek, gezdiği yerlerden, yazacağı «*Historiai*» (Tarihler) adlı yapıtı için bilgi toplar.

Roma yönetiminin temsilcisi olarak Megalopolis'e gönderilen Polybios, İ.Ö. 120'de bu kentte ölür. Şimdi inceleyeceğimiz *Tarihler*'de Polybios, hem bir tarihçi, hem de bir siyasal düşünür olarak görünür.

Polybios'un Genel Felsefesi: Polybios herhangi bir felsefe akımına bağlı görünmez. Yunan felsefesindeki çeşitli düşüncelerden etkilenmiştir. Toplumsal ve siyasal düşüncelerinin, tarih anlayışının temelinde yatan görüş, insan toplumlarının uzun tarihsel süreçler içinde, bir bozulma, bir düzelme dönemleri geçirdikleri inancıdır. Zamanının toplumlarını bozulma süreci içinde görür. Bu döngüsel tarih anlayışına uygun olarak, yönetimlerin de monarşiden tiranlığa kadar birbirlerine dönüşüp, tiranlıktan yeniden monarşiye geçilmesiyle çemberin tamamlanıp döngünün yeniden başlayacağı yolunda siyasal görüşleri vardır.

Polybios'un Siyasal Düşünceleri: Polybios *Tarihler* adlı yapıtını «53 yıl gibi kısa bir sürede bilinen dünyanın tamamının hangi yollardan ve nasıl bir anayasa ile Roma kentinin egemenliği altına girdiğini» açıklamak için yazdığını söyler. Roma bu başarısını anayasasına borçludur. Çünkü Polybios'a göre, «devletçe girişilen her işte sonucun başarılı ya da başarısız olmasını belirleyen en güçlü araç, kuşkusuz o devletin anayasası, daha doğrusu anayasasının biçimidir.»

Polybios'da Yönetimlerin Dolaşımı Kuramı: Polybios, bir devletin başarısını ya da başarısızlığını anayasasına bağladıktan sonra, çeşitli anayasaları, yani yönetim biçimlerini incelemeye ve en iyi yönetim biçimini araştırmaya girişir. Yönetim biçimleri ve bunların sınıflandırılması konusunda Yunan siyasal düşünürlerinin görüşlerini yineler. Onlardan tek farkı, Platon'un «yasasız demokrasi» dediği şeye «*oklokrasi*» (ayak takımının yönetimi) demesidir. Bu adlandırış bile, onun demokratik düzene karşı olumlu duygular beslemediğini gösterir.

Yönetimleri sınıflandırdıktan sonra, bunların birbirlerine dönüşümü üzerine, gene Yunan siyasal düşünüşüne koşut açıklamalar yapar. İşe, anayasanın kökenini araştırmakla başlar. *Tarihler*'de (VI. 1-18'de) «İlk anayasanın ortaya nasıl çıktığını anlatmak için su baskını, kuraklık, veba gibi nedenlerle insanlığın ve uygarlığın batıp yeryüzünde bir avuç insanın kaldığını varsayalım» der, ki bu daha önce Platon'un yaptığı varsayımdır.

Bu yıkımdan sonra insanların hayvanlar gibi sürüler biçiminde dolaştıklarını, ancak daha sonra, zayıflıklarından, kendilerine yeterli olmayışlarından dolayı, birleşerek toplumu oluşturduklarını söyler. Böylece toplum kurulduktan sonra devletin doğuşunu şöyle açıklar:

«Yine tıpkı hayvanlarda olduğu gibi, bir insan sürüsünün de, yürekçe daha zengin ve bedence daha güçlü olanlar tarafından yönetilmesi, güdülmesi beklenir. Öküz, keçi, horoz gibi akıl yürütme yetisine sahip olmayan hayvanlarda da görüleceği gibi önderlik en güçlü olandadır ve doğanın gerçek öğretisi budur.» Bu sözleriyle Polybios, devletin kaynağını kuvvette bulmaktadır. Ama devlet ona göre, her zaman değil, yalnızca doğarken kuvvete dayanmıştır. Daha sonra, toplumların zamanla evrim geçirmeleriyle kaba gücün yerini akıl gücünün alacağını söyler.

Toplumlarda en güçlünün toplumun önderi olmasıyla devlet doğar. Bu önder yetkesini (otoritesini) kaba güce dayandırdığı için bu ilk yönetim biçimi tiranlığa benzer. Halk bu en güçlü kişinin ardıllarının (haleflerinin) yönetiminden hoşnut olmadığı zaman, artık yöneticilerini akıl ve kavrayışça en üstün olanlar arasından seçmeye başlarsa, tiranlığa benzeyen bu ilk yönetimin yerini monarşi alır. Polybios bu noktada yönetimlerin dolaşımı öyküsünü başlatarak, monarşinin tiranlığa dönüşüp, tiran-

lığın yerini aristokrasinin almasını, onun oligarşiye dönüşmesini, çokluğun oligarşiye karşı ayaklanıp demokrasiyi kurmalarını, demokrasinin ayak takımı yönetimi olan oklokrasi biçimini alışını anlatır.

Polybios, oklokrasiде gürültülü toplantıların, sürgünlerin, cinayetlerin, toprakların sahiplerinden alınarak ona buna verilmesinin, uygarlığın tüm izlerinin yok olmasına ve insanlar üzerinde yeni bir efendinin, yeni bir tiranın egemen olmasına dek sürdüğünü söyleyerek; tiranlıkla başlattığı yönetimlerin döngüsü çemberini, sonunda tiranlığa getirerek tamamlamış olur.

Platon'un ve Aristoteles'in açıkça öne sürmedikleri, ama genel felsefelerine bakarak düşünüyor olabileceklerini öne sürdüğümüz, yönetimlerin değişiminin yinelenen bir dolaşım biçiminde olacağı, yani yönetimlerin döngüsü kuramı, Polybios tarafından (*Tarihler*, 6.1-18'de) açıkça ortaya konmuştur:

> «Anayasal devrimlerin çizdiği döngü, değişmeye başladıkları andan, ilk çıktıkları yere döndükleri ana dek izledikleri doğal değişim sırası budur.»

diyen Polybios, bu döngünün yasası ve sırası bilinirse, değişmenin yönünün kavranabileceğini söyler; gelişmelerin doğru ya da yanlış yolda olduğunun görülebileceğini belirtir.

Polybios'un Karma Anayasa Kuramı: Yönetimlerin dolaşımı kuramı gibi, karma anayasa kuramı da, Polybios'un özgün (orijinal) katkısı olmayıp, kendisinden önce Yunan düşünürlerince ortaya atılıp geliştirilmiş bir kuramdı. Polybios'un yaptığı, bu kuramı Roma siyasal tarihine uygulamaktır.

Polybios, karma anayasa ile ilgili görüşlerini, bir devletin içten ve dıştan gelecek yıkımlarla iki yoldan çökebileceğini söyleyerek başlatır. Bunlardan, dıştan gelebilecek yıkımların bir yasası yoktur, içten gelecek yıkımların yasası vardır; yönetimlerin dolaşımı yasasını bilirsek olacakları önceden kestirebiliriz. Demirin doğal bir biçimde pasa dönüşmesi gibi, her anayasanın içinde doğal olarak onu içten içe kemirecek bir kötülük mutlaka vardır. Genel olarak söylenirse, bozulmanın nedeni, artan refah sonucunda vatandaşların (yöneticilerin) devlet makamlarında kendilerini doğru ölçüyü aşan tutkulara kaptırmalarıdır. Özel olarak açıklamak gerekirse, bozulmaların nedeni monarşinin özünde mutlak-

çılığın, aristokrasinin özünde oligarşinin, demokrasinin özünde de yasa tanımayan bir vahşet ve şiddet eğiliminin bulunmasıdır.

Ne yapmalı da yönetimlerin bozulmasını önlemeli? Polybios'a göre, bozulma, evrensel ve kesin bir yasadır. Dolayısıyla hiçbir yönetim biçimi kendini ondan tümüyle kurtaramaz. Ama bir yönetim biçimi vardır ki, bozulmayı önleyemese bile, çöküşü geciktirebilir. Bu, karma anayasa, karma yönetim biçimidir. Bozulma yöneticilerin kendilerini ölçüyü aşan tutkulara kaptırmalarından doğuyor ise, siyasal güç, birbirlerine bu fırsatı vermeyecek, birbirlerini denetleyecek biçimde çeşitli kurumlara (çeşitli kişilere) dağıtılırsa, bozulma azaltılabilir.

Polybios bu sonucu kafadan değil, tarihten çıkarmıştır. Tarihin en kararlı yönetimi olan Sparta yönetiminin kurumlarını incelemiştir. Ona göre Lykurgos, Sparta anayasasını hazırlarken, siyasal gücü çift kral, yaşlılar meclisi ve halk arasında bölüştürmüştür. Romalılar ise bunu, akıl yoluyla değil, tarihlerinde uzun savaşımlar sonucunda gerçekleştirerek, Lykurgos anayasasına benzer bir anayasaya sahip olmuşlardır.

Sparta anayasası ile Roma anayasası arasındaki benzerliği ortaya koyduktan sonra Polybios, Roma anayasasının çağının en gelişkin, en ileri anayasası olduğunu söyler. Romalılar başarılarını ve büyüklüklerini bu anayasaya borçludurlar. Bu anayasa öyle bir anayasasıdır ki, değil dışarıdan biri, Roma vatandaşları bile, anayasalarının tiranlık mı, aristokrasi mi, yoksa demokrasi mi olduğunu kesin olarak söyleyemezler. Çünkü Roma anayasasında egemenlik üç öğe arasında paylaştırılmıştır. Egemenlik bu üç öğenin, devlet içindeki ağırlıkları, birinin ötekilerini saf dışı edip egemenliği tek başına ele geçiremeyeceği biçimde «eşitlik ve denge» (denge ve denet) ilkelerine göre dağıtılmıştır.

Roma vatandaşlarının bile bu anayasayı adlandıramamalarının nedeni, bu anayasanın, konsüllere bakılırsa tiranlık; Senato'ya bakılırsa aristokrasi; halkın elinde tuttuğu yetkilere bakılırsa, demokrasi gibi görünmesidir. Oysa Roma anayasası bütün olarak değerlendirildiği zaman, ne tiranlık, ne aristokrasi ne de demokrasi olmadığı, fakat bu her üç yönetim biçiminden alınmış öğelerle kurulmuş bir karma anayasa olduğu anlaşılır. Roma anayasasında egemenlik, siyasal güç, konsüller, Senato ve halk arasında bölüştürülmüştür. Bu karma anayasada monarşik öğeyi kon-

süller, aristokratik öğeyi Senato, demokratik öğeyi halk (Halk Meclisi) temsil ederler.

Karma anayasada bu üç öğeden herhangi birinin, diyelim ki azmanlaşarak öğeler arası eşitliği, dengeyi bozma eğilimi, öteki iki öğe tarafından önleneceği için, hiçbiri bu dengeyi bozamayacaktır. Böylece karma anayasa, «denge ve denet» sistemi ile, yönetimlerin bozulmasını önleme yetisine sahip olan tek anayasadır. Polybios, Roma'nın karma anayasasının bozulmaya en az elverişli bir anayasa olmakla birlikte, onun da genel bozulma yasasından kurtulamayacağını söyler.

Bozulmanın başlamasına yol açan etmenlerle ilgili olarak Polybios, halkın ağır basması eğilimine karşı duyduğu tasaları dile getirir. Karma anayasanın bozulması eğilimlerinin yavaşlatılması için, bütün kötülüklerin kaynağı olan «halkı kışkırtma» tutumundan kaçınılmasını ve Roma'nın fetihlerini sürdürmesini öğütler.

Polybios'un Bir Siyasal İdeoloji Olarak Din Anlayışı: Polybios'un önemli siyasal düşüncelerinden birisi de, bir siyasal ideoloji olarak dinin işlevi konusundadır. Roma devletini bir arada tutan başlıca öğenin tanrılara karşı duyulan korku olduğunu söyleyen Polybios, sıradan halkın bu yolla denetlenebildiğini söyleyerek, tanrılara inananların değil, asıl buna inanmanın aptallık olacağını söyleyenlerin aptalca düşündüklerini belirtip, bir ideoloji olarak dinin işlevini açıklamış olur.

b. Cicero

Roma siyasal düşünüşünün en önemli temsilcisi olan Cicero, bu konumunu, Polybios gibi yarı Yunan yarı Roma düşünürü sayılmayıp tam bir Roma düşünürü olmasından ve Roma Stoacılığının doğal hukuk öğretisini formülleştirip, kendinden sonraki Roma düşünüşünü bu yolda etkilemesinden alır.

Cicero'nun Yaşamı: Cicero (İ.Ö. 106 - 44) patricia sınıfından değildi, atlılar sınıfındandı. Yani, pleb asıllı oldukları halde, zengin oldukları için orduya atlarıyla süvari olarak katılıp bu nedenle sivil yaşamda da «atlılar» olarak anılan sınıftandı. Sözün kısası kentsoyluydu. Ne var ki, siyasal yaşamdaki başarıları ile, yüksek memurluk aşamalarında konsüllüğe kadar yükselmiş, kon-

süllük süresi bitince de, Roma anayasası gereğince Senato üyesi olmuştur. Böylece üyeleri daha çok aristokratlardan oluşan senatörler arasına girerek, atlılar sınıfından soylular sınıfına atlamış sayılabilir. Bu nedenle olacak, kraldan çok kralcı kesilmiş, Roma politikasında her zaman üst sınıfların çıkarlarından yana olmuştur.

İ.Ö. 106 yılında Orta İtalya'daki Arpium kentinde doğan Marcus Tullius Cicero, Roma'da hukuk, Atina'da, Rodos'ta ve Magnesia'da (şimdiki Manisa'da) felsefe öğrenmiştir. Akademia filozofu Antiokhos'dan Platon'un felsefesini, Stoacı filozoflardan Stoacı felsefeyi dinlemiştir. Siyasal yaşamına Roma'da avukatlık yapıp büyük bir ün kazanarak başlamıştır.

Cicero, İ.Ö. 66'da Preatör olup İ.Ö. 63'te, particia asıllı olduğu halde populares partisinin önderi olan Katilina'ya karşı, optimates partisi yanlısı olarak konsüllüğe adaylığını koyar. Bu seçim savaşımında, Katilina'nın halkın borçlarını bağışlatacağını vaad etmesine karşılık, devletin başlıca görevinin mülkiyeti korumak olduğunu söyleyen Cicero, borçların bağışlanmasına karşı olanların davasını savunuyordu. Atlılar sınıfının desteğiyle olacak, Katilina'yı yenerek konsül seçilir.

Yirmi yıl kadar hareketli bir siyasal yaşam sürdürdükten sonra, siyasetten çekilerek kendini felsefeye verir. Ancak, İ.Ö. 44'de, Sezar öldürülünce bu girişimi onaylayarak, Sezar'ın yönetiminin tiranlığa kaymış olduğunu söyler. Sezar'ın öldürülmesi üzerine kopan iç savaşta, Sezarcılar (populares) ağır basınca, 2000 atlı ile 30 senatörün öldürülmesine karar verilir. Öldürülmesine karar verilenlerden birisi de Cicero'dur. İ.Ö. 44'de, çiftliğinde, Antonious' un adamları tarafından öldürülür.

Cicero'nun Yapıtları : Stoacı felsefe yanı sıra, Platon'dan etkilenen, kendisini belki de Roma'nın Platon'u gören Cicero, siyasal yapıtlarından ikisine Platon'un siyasal yapıtlarına verdiği adları vermiştir :*de Republica* (Devlet veya Devlet Üstüne ya da Cumhuriyet olarak çevrilir), *de Legibus* (Yasalar). Konumuzla ilgili olarak bir de *de Officiis* (Görevler) adlı yapıtı vardır. Yapıtlarını Platon gibi ikili konuşmalar (diyaloglar) biçiminde düzenlemiştir. Ama benzerlik biçimdedir, iş içeriğe gelince, insanın «Platon nerede, Cicero nerede?» diyesi geliyor.

Cicero'nun Genel Felsefesi : Cicero'nun hukuk ve devlet felsefesi ile ilgili görüşlerinin temelinde Stoacı inançlar yatar. Ona göre «göklerdeki sürekli değişimler ve devrimler sırasında, insan ırkının tohumunun atılacağı zaman gelince, bu tohuma tanrısal bir armağan olarak ruh bağışlanmıştır.» *Yasalar*'da (I. VII' de) yapılan bu açıklamalara göre, ruh insanın ölümsüz, aynı zamanda tanrılarla ortak yanıdır. Cicero'nun sözünü ettiği ruh, akılsal ruhtur. Akıl gibi ortak bir öze sahip olan tanrılarla insanlar, aynı devletin üyeleridir. Bu evrensel devletin yöneticisi [diyelim ki anayasası] akıldır. Akıl yalnız tanrıları ve insanları değil, doğayı, evreni de yöneten ilkedir. Aklın aynı zamanda bir doğa yasası olduğunu söyleyen Cicero, bu konuda şunları der :

> «Yasa yapılacak ve yapılmayacak olanı buyuran yüce akıldır... O doğanın gücüdür, o ruhtur, bilgenin aklıdır, o adaletli olanla olmayanın ölçüsüdür.»
>
> (Cicero, *Yasalar*, I. VI)

Aklı yasa ile özdeştirmesinden alarak, onun hukuk felsefesine, doğal hukuk ile ilgili görüşlerine geçebiliriz.

Cicero'nun Hukuk Felsefesi ve Doğal Hukuk Anlayışı : *Yasalar* adlı yapıtında, yasaların kaynağının doğada ve insanın doğasında aranması gerektiğini söyleyen Cicero, bu kaynağı insan ile tanrının ortaklaşa öğesi olan akılda bulur. Yasa, doğru akıldır. Böylece tanrılarla akla ortaklaşa sahip olan insanlar, yasaya da tanrılarla ortaklaşa sahiptirler. Aynı aklı, aynı yasayı paylaşanların aynı devletin üyeleri sayılmaları gerekir. O zaman her ırk, ulus ve sınıftan tüm insanların ve tanrıların, tüm evreni kapsayan doğal yasaların yönetimi altındaki evrensel bir devletiyle karşı karşıya buluruz kendimizi.

Bu evrensel devletin yasaları, doğru akılla, tanrısal akılla özdeş olan yasalar, devletlerin, yazılı yasaların ortaya çıkmasından çağlar öncesinde var olan «üstün yasalar»dır .

Cicero insan yapısı yasaların doğal yasalar (doğal hukuk) karşısındaki durumlarını ise şu sözlerle açıklar :

> «İnsan yasamaları ile bu yasayı geçersiz kılmak veya etkinliğini sınırlamak, ahlâk açısından hiç bir zaman doğru değildir. Onu büsbütün ortadan kaldırmak ise, olanaksızdır. Ne Senato ne de halk bu yasaya uyma zorunluluğumuzu ortadan kaldıramaz. Onu açıklayıp yorumlamak için de bir [hukuk bilgini] Sextus Aelius ol

mamız gerekmez. O, Atina'da bir kural, Roma'da bir başka kural öne sürmez ve bu kural bugün başka, yarın başka olmaz. Ortada ancak tek, her zaman tüm insanları kapsayan, ezeli ve değişmez bir yasa kalır; sanki ortada tüm insanları yöneten bir tek ortak yönetici ve efendi kalır: Bu yasayı çıkaran yorumlayan ve yürüten tanrı. Buna uymayan insan kendi kişiliğinin iyi tarafından vazgeçmiş olur ve gerçek insan tarafını yadsımakla, insanların ceza dedikleri tüm öteki sonuçlardan kurtulsa bile, en ağır cezaya çarptırılmış olur.»

(Cicero, *Devlet*, III. XXII)

Yukarıdaki sözleriyle Cicero, genel olarak eskiçağın doğal hukuk öğretisini, özel olarak da doğal hukuk hakkındaki kendi görüşlerini ortaya koymuş olur.

«[Doğal] yasalar nasıl yöneticiyi yönetirse, yönetici de halkı öylesine yönetir, ve yöneticinin konuşan bir yasa, ve yasanın da susan bir yönetici olduğunu haklı olarak söyleyebiliriz.»

(Cicero, *Yasalar*, I. II)

Bu sözleri ile de, yöneticilerin toplumu keyiflerince değil, doğal yasalara bağlı olarak yönetmeleri gerektiğini ileri sürer. Ya yönetici toplumu doğal yasalara göre yönetmez, çıkardığı yasalar doğal yasalara uymazsa? Cicero'nun bu sorunu sessiz geçiştirdiğini görüyoruz. «Doğa yasalarına uymayan insanlığını yadsımış olur» diyerek, kibarca, «doğa yasalarını çiğneyen hayvanlık etmiş olur» demeye getirmektedir sözü.

Bu açıklamalarından sonra, Cicero'nun söylediklerinden doğal hukukun şu genel tanımını çıkarabiliriz: «Doğal hukuk, devletten devlete, dönemden döneme değişmeyen, tüm insanlar için geçerli olan, insan yapısı yasaların üzerinde, genel, evrensel, değişmez yasalar, temel hukuk ilkeleridir.»

Cicero, duyguların insanı yanılttıklarını, büyük gerçekleri görmesini engellediklerini söyleyerek aklı öne çıkarır. İnsan yapısı bazı yasalar, duyguların etkisiyle çıkarılmışsa, doğa yasalarına aykırı olurlar; akla uyan yasalar ise doğal yasalara uygun düşerler.

Cicero *Yasalar*'da, doğal yasaların zeki insanların aklı, bilgelerin aklı olduğunu söyler. Yunan Stoacı düşünürleri de evrensel aklı, evrensel doğal yasaları bilgelerin aklı ile özdeştiriyor ve bu-

radan bilgelerin yöneteceği evrensel bir devlet düşüncesine gidebiliyorlardı. Cicero böyle bir sonuca gitmez. Ancak doğal hukuku, insanların ortak niteliği olan akla dayandırarak, eşitlikçi bir hukuk ve devlet anlayışının temellerini atmışken, doğal hukukun daha çok bilgelerin aklına uygun düşeceğini belirterek, düşünce örgüsüne eşitlikçi renkler yanı sıra eşitsizlikçi renkleri de katmıştır.

Cicero'nun Siyasal Düşünceleri: Cicero siyasal görüşlerini *Devlet (de Republica)* adlı yapıtında işlemiştir. *Devlet*, aynı zamanda İ.Ö. 1. yüzyılın Romalı tutucu, aristokratik aydınlar kesiminin siyasal görüşlerini de dile getiren bir yapıttır. Cicero *Devlet'i* özel bir amaçla yazmıştı. Roma cumhuriyetinde görülen sürekli demokratik gelişmeler karşısında, can ve mal güvenliklerini tehlikeye atmak istemediklerinden politikadan uzaklaşmaya başlayan aristokratları, cumhuriyetin ilk zamanlarında olduğu gibi, politikaya sarılmaya kışkırtır. Bu amacı için Cicero, politikanın, devlet adamlığının en üstün uğraş olduğunu telkin etmeye çalışmıştır. Zamanının Roma aydınları ve aristokratları arasında yayılmaya başlayan bilge kişinin politika ile uğraşmamasını öğütleyen Epikuroscu görüşlere karşı çıkarak, doğanın insanı yalnız kendisini düşünmesi için yaratmadığını söyler. Bu konudaki düşüncesini *Devlet*'ten değil, daha açık bir biçimde sunduğu *Görevler* adlı yapıtından izliyoruz:

> «Yönetime doğuştan yatkınlıkları olanlar, duraksamaksızın devlet işlerine girmelidirler. Çünkü yurttaş topluluğu başka türlü yönetilemez, ruh yüceliği başka türlü gösterilemez.»
>
> (Cicero, *Görevler*, I. XX)

Cicero'nun *Devlet*'i yazmasının bir başka amacı, Polybios'dan aldığı «karma anayasa», «dengeli anayasa» düşünceleri ile, cumhuriyet döneminin aristokratik niteliğin ağır bastığı günlerini yüceltmek, bu eski aristokratik yönetim günlerine geri dönülmesi düşüncesini yaymaktı. Bu nedenle siyasal düşünceler tarihi yazarı Sabine *(Siyasal Düşünceler Tarihi*, cilt 1. s. 156'da) Cicero'yu bir tutucu sayar; bir gerici saymak da yanlış olmaz sanırız.

Cicero'nun Devlet Tanımı: Politikaya katılmanın gerekliliğini böylece açıkladıktan sonra, toplum, devlet, yönetim biçimleri ve Roma yönetimiyle ilgili görüşlerini işlemeye girişir. Önce *(Devlet*, I. XXV'de) devletin bir tanımını yapar: «Devlet halktan başka bir şey değildir. Halk deyince herhangi bir biçimde biraraya toplan-

mış olan rastgele bir yığını değil, ortak bir yarar, amaç ile uyum halinde bulunan, hukuksal bağlarla birleşmiş insanlar topluluğunu anlatmış oluruz.»

Cicero, başlangıçta dağınık olan ve bir göçebe yaşamı süren insanların, toplumsallık güdüsü ile birleşerek, devleti meydana getirdiklerini söyler. Birleşen insanların kararlı bir düzen içinde yaşamaları için, birliğin sürekli olabilmesi için, bir yönetimin, buyuran, karar veren kimselerin bulunması zorunludur. Kısacası, Cicero'ya göre, toplumu toplumsallık içgüdüsü, devleti kararlılık ve düzenlilik gereğiyle buyuran, karar veren kimselerin olması zorunluluğu (bizim deyişimizle siyasal farklılaşma, sınıflaşma) yaratmış olup devlet insanların ortak bir amaçla birleşip, birbirlerine hukuksal bağlarla bağlı oldukları birliktir.

Cicero'nun Çokluğun Tiranlığı Düşüncesi: Cicero, yönetimlerin sınıflandırılması ve dolaşımı ile ilgili gelenekselleşmiş görüşleri yineledikten sonra, yönetim biçimlerinin özürlerini sayarken, demokrasinin özürünün, sıradan her vatandaşa siyasal haklar tanındığı için, eşitlik anlayışının, siyasal hakların herkesin yeteneğine göre dağıtılmasını gerektiren doğru eşitlik anlayışına uymayışı olduğunu söyler. Ayrıca demokrasilerde halkın adaletli ve disiplinli olabileceğine pek inanmadığını çıtlatır. Bununla birlikte, ileride savunmaya başlayacağı karma anayasada demokrasiden alınmış öğelerin de bulunacağı için, demokrasiyi tümüyle kötülemekten kaçınır.

Demokrasiyi, hele demokrasinin bozulmuş biçimini eleştirişinde, onun demokrasiye ve halka karşı düşüncelerinin ne kadar olumsuz olduğunu görürüz. Önce, demokrasilerde bireyin yaşamının ve servetinin halkın elinde olduğunu belirtir. Sonra, «en engin denizin, en kudretli alevin bile küstah halk yığınından daha kolaylıkla zaptedilebileceğini» söyler. Giderek, tüm iktidar kitlede olursa, o topluma (yasaya uyulmayacağını, düzenin ve toplumun üyeleri arası karşılıklı ilişkilerin hukuksal ilişkiler olmayacağını düşünerek olmalı) devlet bile denemeyeceğini söylemekten kendini alamaz. Demokrasinin bozulmuş biçiminin ise yığının tiranlığı olacağını öne sürerek, kendisinden sonra birçok aristokratik, eşitsizlikçi düşünürün demokrasiye karşı düşüncelerini sunarken yararlanacakları bir görüşü ortaya atmış olur.

Cicero'nun Karma Anayasa Anlayışı: Karma olmayan yönetimlerin hem iyi, hem kötü yanlarının bulunduğunu söyleyip, bu ne-

denle hiçbirini yetkin bir yönetim biçimi olarak görmeyen Cicero, bunların iyi yanlarını biraraya toplayacak yetkin bir yönetimi araştırmaya kalkışır.

> «Böylece ben, monarkların uyruklarına karşı duydukları sevgiden dolayı krallığı, akıl vermedeki bilgeliğinden dolayı aristokrasiyi, özgürlüğünden dolayı da demokrasiyi yeğliyorum... Bir kez, bir kamu devletinde, egemen ve monark niteliğinde bir öğe olmalıdır. İkincisi, bazı yetkiler aristokrasiye ayrılmalıdır... Üçüncüsü, belli bir takım konular karar ve yargılama için halka bırakılmalıdır.»
>
> (Cicero, *Devlet*, I. XXXV)

Böyle bir yönetim karma yönetim, karma anayasa olacaktır. Karma anayasa, Cicero'ya göre, üç yönetimin en iyi yanlarını kendinde birleştirdikten öte, öteki yönetimlerde görülen bozuk biçimlerine dönüşme kusurundan arınmış olarak, kararlı (istikrarlı) bir anayasa olma erdemine de sahiptir.

Cicero'nun karma anayasa ile Roma düzenini, ama Roma'nın demokratik gelişmelerle dengenin halk sınıfından yana bozulmadığı, aristokratların ağır bastığı erken dönemlerinin düzenini savunduğu açık. Cicero, Roma anayasasını gelmiş geçmiş yönetimlerin en yetkini ve en etkilisi olarak görüyordu. Oysa Roma anayasası, ne kararlı ne de dengeli bir anayasaydı. Roma devletinin uzun ömürlü oluşunun nedeni, tam tersine, anayasasının değişen siyasal koşullara uyacak biçimde sürekli bir değişme esnekliğinin bulunuşuydu.

Cicero'nun Emperyalizm Kuramı: Cicero zamanında Roma yönetimi imparator tarafından yönetilen bir imparatorluk yönetimi olmamakla birlikte, Roma Cumhuriyeti emperyalist bir devlet olma yolunda oldukça ilerlemişti. Birçok eyalet Roma'nın egemenliği altındaydı, dışişlerini Roma yönetiyordu.

«Emperyalizm» sözcüğünü kullanmamakla birlikte Cicero, *Devlet*'inde Roma emperyalizmi kuramının temellerini atmıştır. Roma'nın eyaletlerinin Roma tarafından yönetilmelerinin buralarda yaşayanlar için yararlı olabileceğini, yararlı ise bu yönetimin adalete uygun sayılacağını ileri sürmüştür. Roma yönetimi bu eyaletlerde yasaları çiğneyenleri önleyip, yasaların çiğnenmesine olanak vermediği için, yasaları egemen kılarak barışı ve düzeni sağlamaktadır. Roma yönetimi altına girmeyen ülkelerde ise du-

rum gittikçe kötüleşmektedir. Bunlar Roma'nın yönetimi altına girseler kendileri için ne iyi olur. Bu düşünce yolunda ileride, Roma yönetiminin barış ve düzen getireceği görüşüyle «*Pax Romana*» (Roma barışı) kavramına ulaşılacaktır.

c. Seneca

Cicero'nun Roma'nın cumhuriyet döneminde yaşamasına karşılık, Seneca imparatorluk döneminde yaşamıştır. Her iki düşünürün siyasal görüşlerinin temelinde Stoacı felsefe yattığı halde, Cicero, bilge kişinin politikayla uğraşmasının bilgeliğin bir gereği olduğunu ileri sürerken, Seneca bilge kişinin bilgelikle uğraşabilmesi için, tersine politikaya karışmamasını öğütlemiştir. Aristokratlar arasında Cicero döneminde görülen politikadan soğuma eğiliminin yüz yıl kadar sonra Seneca'nın yaşadığı yıllarda iyiden iyiye arttığı anlaşılıyor. Seneca'nın düşünüşü, işte bu politikadan soğumayı temsil etmektedir.

Seneca'nın Yaşamı: Seneca (İ.Ö. 4 - İ.S. 65 İspanya'da Kordoba'da doğdu. Ailesi Roma'ya göçtüğü zaman o daha çocukluk yaşlarındaydı. Babası iyi eğitim görmüş bir Roma aydını idi. Oğlunu da iyi yetiştirmeye çalıştı; bir hatip olarak yetiştirdi Seneca'yı. Felsefeye de ilgi duyan Seneca, bir Pythagorascı filozof ile bir Kynik filozofun derslerini izledi. Daha çok Stoacı felsefeyi benimsedi. Bununla birlikte politikaya karışmama ve mülkiyete karşı olma, yalınlıktan yana olma düşüncelerinin kaynağı, Kynik düşünüşten etkilenmesinde aranabilir. Düşüncelerinde mülkiyete, ekonomik eşitsizliğe karşı olmasına, yalın yaşamadan yana olmasına karşın, yaşamında şana, şöhrete, lükse, servete düşkünlük göstermiştir; üstelik yüksek faizle borç vermek yoluyla üç yüz milyonluk bir servet edinmiştir.

Gençliğinde avukatlık yapmış, kamu görevleri üstlenmiş, politikaya girmiş, sürgün edilmiştir. Sonraları bu tür işlerden çekilip tüm zamanını felsefeye vermenin özlemini duymaya başlamıştır.

Neron on bir yaşında iken, İ.S. 49'da, Seneca onu eğitmekle görevlendirilir. Neron on altı yaşında imparator olunca da Seneca imparatorun danışmanı olur. Neron'dan ve politikadan hoşlanmamaktadır. İ.S. 62'de imparatorun sarayından ayrılmak ister, İ.S. 65 yılında ise, Neron'a karşı girişilen bir suikaste karış-

makla suçlanır. İdama mahkûm edilirse de, Roma'ya yaptığı hizmetlerden dolayı intihar etmesine izin verilir; bilek damarlarını açarak kendini öldürür.

Seneca'nın Yapıtları: Seneca, felsefeyle, ahlâkla ilgili yapıtlar da yazmıştır. Bir de «*İmparator Claudius'un Kabaklaşması*» adında bir siyasal taşlaması var. Siyaset ile ilgili düşüncelerini ise daha çok,

«*De otio*» (Kamu işlerinden Uzak Durmak)
«*De clemantia*» (İnsaf)
«*Lucius'a Mektuplar*»
«*Naturales Questinae*» (Doğa Sorunları)

yapıtları içinde işlenmiştir.

Seneca'nın Ahlâk Felsefesi: Seneca politikadan çok ahlâk üzerinde durmuştur. Siyasal düşünceleri de ahlâk ile ilgili görüşleri arasına dağılmıştır. Yapıtlarında, Stoacı düşünüşün ahlâk felsefesini dile getirir. Ama ahlâk üzerine görüşlerinde, hafiften Kynik ve Epikuroscu etkiler de sezilir: Kynikler gibi ya da eski Stoacılar gibi, ekonomik eşitsizliğe, mülkiyete karşıdır; yalın bir yaşamdan yanadır. Epikuroscular'a her şeyi madde ile açıklamaya kalktıkları için şiddetle saldırdığı halde, bilge kişinin kendisini politikadan uzak tutmasının gerektiği konusunda, onlarla aynı görüşü paylaşır.

Stoacı düşünüşe, hele Roma Stoacılığına pek uygun olmayan bu iki görüşü dışında, Seneca Stoacılığın ahlâk anlayışını savunur. Bu ahlâk anlayışının ilkesi, akıl gibi tanrılarla ortak bir değere sahip insanların birbirlerine eşit ve saygıdeğer oldukları yolundaki inançtır. Bu konuda, hümanizm (insanseverlik) düşüncesinin, köleleri hayvanlar gibi canlı araçlar, barbarları yabanıl hayvanlar olarak gören eskiçağ kafası içinde, Stoacı düşünce ile başlatıldığı söylenebilir. İnsanın, soyluluk, zenginlik, şöhret gibi nedenlere dayanılmaksızın salt insan olduğu için bir değeri, öteki canlılardan üstün bir canlı olarak bir yüceliği, bir onuru olduğu düşüncesi, ilk kez Stoacı düşünürlerce geliştirilmiştir.

Ama, insanların bu eşitliği düşüncesinin, Stoacı düşünüşte, içeriğinden yoksun boş bir söz olarak kaldığını; buna karşılık (eski Stoacılar dışında) Orta Stoacıların ve Roma Stoacılarının var olan düzenin köleliğe varana dek tüm eşitsizlikçi kurumlarını kabul ettiklerini görmüştük.

Seneca'nın Siyasal Düşünceleri: Seneca'nın Siyasal düşünceleri «devletsiz, eşitlikçi altınçağ», «evrensel ve bölgesel devlet», «politikadan çekilip felsefeye dönme» ve «kölelik kavramı» başlıkları altında incelenebilir.

Devletsiz Eşitlikçi Altınçağ: Se eca ilkin eşitlikçi düşüncelerini sergilerken, eşitlikçi dünyayı insanlığın geçmişinde bırakarak işe başlar. «Lucius'a Yirminci Mektup»unda, insanların devletin doğuşundan önce yaşadıkları doğa durumunda, (Rousseau'yu anımsatırcasına) eşit, mutlu ve masum bir yaşam sürdürdüklerini söyler. Bu mutlu dönemde özel mülkiyet bilinmiyordu. Toplumsal yaşamın düzenlenmesi için ne buyuran kimselere ne de yasalara, yani devlete gerek duyulmuyordu. İçlerinde en iyi ve en akıllı olanların dediklerine isteyerek uyuyorlardı. Sözleri dinlenen bu iyi ve akıllı kimseler ise bu durumu kişisel çıkarları için kötüye kullanmıyorlardı. İnsanlar özel mülkiyet edinmek isteyince, bu eşitlikçi, yalın, mutlu yaşam tarihe karıştı. Zanaatların gelişmesi lükse ve ahlâk bozukluğuna yol açtı; bunu, kudret sahibi olmak ve başkalarının üzerinde egemenlik kurma isteği izledi. Böyle bir durumda toplumun artık yasasız, tasasız yaşaması, birlik ve beraberliğini sürdürmesi olanaksızlaştı. İnsanları gaddarlığa karşı korumak için yasalara ve bir siyasal örgüte gereksinme duyuldu. Böylece «devlet» ortaya çıktı. Seneca bu görüşlerinde Eski Yunan'ın altınçağ düşüncelerini yinelemektedir.

Böyle bir kuramı bundan sonraki adımlarının, eşitsizliğe, ahlâksızlığa, egemen olma arzusuna, dolayısıyla yasalara ve devlete yol açan özel mülkiyetin kaldırılmasını, eşitlikçi düzene dönülmesini istemek, ya da eşitlikçi yeni bir düzen önerisinin sunulması biçiminde olması beklenirken, Seneca bu konulara hiç değinmez.

Seneca eşitlikçi, yalın altınçağ varsayımını, böyle siyasal amaçlar için değil, bundan bir takım ahlâk ilkeleri çıkarmak için kurmuştur. İlkel çağın yalınlığından uzaklaşılarak ahlâkın bozulduğunu söylemek istemiştir. «Peki böyle bozuk, kötü, eşitsizlikçi bir dünyada ne yapmak gerek?» sorusuna ise; «bilgelerin, toplumsal ve siyasal yaşamdan uzak durarak, bilgelik ve felsefeyle uğraşıp, bu yolla insanlara yararlı olmaya çalışmaları gerek...» demeye varan yanıtlar verir.

Evrensel ve Bölgesel Devlet: Sorun zamanının toplumuna ve devletine gelince, Seneca eşitsizlikçi uygulama ve kurumlara,

eşitsizlikçi düzene karşı çıkmadan eşitlikçi düşünceler öne sürebilmek için, zamanının toplumunu, devletini de ikiye ayırır :

> «İki devlet düşünüyorum, biri büyük ve gerçekten kamunun olan, tanrıları ve insanları kapsayan... sınırlarını güneşle ölçtüğümüz devlet, öteki, tüm insanları değil de insanların belli bir bölümünü içine alan, doğuş koşullarımızın bizi yazdığı devlet.» (Bu ya Atina, ya Kartaca ya da herhangi bir başka kent olacaktır).
>
> *(Kamu İşlerinden Uzak Durmak, I. IV. 1)*

Adlarını koymadığı bu devletleri biz, «evrensel devlet» ve «bölgesel devlet» olarak adlandırabiliriz. Bu ayrımı yaptıktan sonra Seneca, dünyada var olan devletlere sırt çevirerek, ama bu devletlerin düzenine doğrudan cephe almadan, bilgelerin yaşayışlarını evrensel devlete uydurmalarını ister.

Politikadan Çekilip Felsefeye Dönme : Stoa felsefesini benimsemiş olan Seneca, bilgelerin kamusal ve siyasal işlere katılmaktan çekilip, kendilerini felsefeye vermelerini isteyince, devlet işlerine karışmanın bilgeliğin bir gereği, bilgelerin bir görevi olduğu yolundaki Stoacı görüşe ters düştüğünü sezer. Gene de bilgelerin politikadan çekilmesi görüşünün Stoacılığa aykırı olmadığında ısrar eder. Bu yolda evrensel devlet - bölgesel devlet ayrımı kendisine yardımcı olacaktır.

Seneca Stoacı felsefeyi kuran Zenon'un «bir engel olmazsa» bilgenin devlet işlerine karışması kuralını kuyduğunu söyler. Amaç, bilgenin topluma yararlı olmasıdır. Ama eğer var olan devlet, bölgesel devlet, kendisine yardım edilemeyecek, yanlış yoldan döndürülemeyecek kadar kötülüklere batmış ise, bilgenin çabaları bir işe yaramayacağı gibi, kendisini de çamura batıracak, bilgelikle, felsefe ile uğraşmasına, dolayısıyla bu yolla insanlara yararlı olmasına engel olacaktır.

Bilge bu zamanda hangi devlette görev alabilir ki? Sokrates'in ölümle cezalandırıldığı Atina'da mı? Sürekli ayaklanmaların başgösterdiği, özgürlüğün iyi (aristokrat demek isterse gerek) vatandaşların başlarına türlü belaların geldiği Kartaca'da mı? (Seneca Roma imparatorundan korktuğu için doğrudan Roma'yı örnek gösteremiyor, ama Roma hakkında, halk kitlelerinin tirandan da kötü olduğu, bu nedenle siyasal ortamın berbat oldu-

ğu yolunda düşüncelere sahip olduğunu biliyoruz). Sonuç olarak zamanında bilgeye uyacak ya da bilgenin uyacağı hiç bir devlet olmadığına göre, kamu işlerinden uzak durmanın (yalnız bilgeler için değil) herkes için daha iyi olacağını söyler. Seneca'ya göre böyle bir tutum, Zenon'un bir engel olmazsa bilgenin devlet işlerine karışacağı kuralına uygundur; çünkü ortada bir engel, hem de önemli bir engel vardır.

Politikaya katılmayarak bölgesel devletlerin kötü işlerine karışmaktan kurtulan bilge, kendini erdeme; felsefeye verecektir. Ancak Seneca, bununla bilgenin tümüyle toplumdan uzaklaşıp içine kapanmasını, ya da bireysel amaçları ardında koşmasını istemiş değildir. Böyle bir tutum, bilgenin topluma yararlı olmasını isteyen Stoacı düşünüşe aykırıdır, öyleyse?

Öyleyse, bölgesel devlet aracılığıyla insanlara yardımcı olamayan bilge, kendini bölgesel devletteki kötü siyasal yaşamın bozucu etkilerinden kurtarıp felsefeyle uğraşarak, evrensel devlete hizmet etmek olanağını bulacaktır. Bu hizmet, felsefe ile uğraşıp erdemin ne olduğunu araştırmak, erdemi insanlara öğretmek yoluyla olur. Bütün bu düşünceleriyle Seneca, kötü siyasal koşullardan dolayı zamanının toplumunu etkileyemeyen bilge kişinin, düşünceleri ile geleceğin toplumunu hazırlama, etkileme yoluna başvurması gerektiğini anlatmak ister. Böylece bilge kişinin politikaya katılması kuralını koyan Stoacı düşünüşe ters düşmediğini açıklamış olur. Zamanında durumun düzeltilemeyecek kadar kötü olduğunu düşünen Seneca, yönetim biçimleri sorunu üzerinde durmamıştır. Çünkü, Seneca'ya göre sorun yönetim biçimleriyle ilgili siyasal bir sorun değil ahlâki bir sorundur. Bunun için de o, politika yoluyla değil, felsefi düşünceleriyle, ahlâk yoluyla toplumu (uzun dönemde) etkilemek yolunu seçmiştir.

Seneca'nın Kölelik Kavramı: Stoanın ahlâk anlayışı, gördüğümüz gibi, hem iki yüzlü hem idealist bir ahlâk anlayışıdır. Hem insanların eşitliğinden söz eder, hem köleliğe varıncaya dek var olan eşitsizlik kurumları benimser. Bu nedenle iki yüzlüdür. Var olan bozuklukların, kötülüklerin, eşitsizliklerin ekonomik, toplumsal, siyasal önlemler ile ortadan kaldırılmasını değil; insanların merhamet, şefkat ve sevgi duygularıyla, hemcinslerine karşı saygılı davranmalarını bekleyerek, bir sözcükle, ahlâkın düzeltilmesi ile önlenmesini istediği için de, idealisttir. Stoa ahlâkının bu nite-

liğini Seneca'nın kölelik hakkındaki görüşlerinde açıklıkla gözlemleyebiliriz.

Seneca, «Lucius'a Kırkyedinci Mektup»unda köleleri ile iyi geçindiği için arkadaşı Lucius'u kutlarken; bu ilişki ile, kölelik kurumu ve kölelere nasıl davranılması ile ilgili görüşlerini ortaya koyar. Zamanının Roma'sındaki «her köle bir düşman» sözünün doğru olmadığını belirtip, «köleler bizim düşmanımız değildir, biz onları düşmanımız ediyoruz» der. Buradan da anlaşılacağı gibi Seneca, kölelik kurumuna karşı değildir, kölelere insanca davranılmamasına karşıdır. «Onlar köledir diyecekler, ama onlar aynı zamanda insandırlar» der, yeni bir şey söylüyormuş gibi.

Kölelerin de insan olduklarını hatırlatan Seneca, efendilerin kölelerine karşı şefkatli, nazik davranmalarını; onlarla konuşmalarını, hatta birlikte yemek yemelerini, böylece köleleri kendilerine korkuyla değil, sevgiyle bağlamalarını ister. Kölelerin birer insan olduklarını anımsattıktan sonra, köleler ile özgürler arasındaki arayı kapatmak için, özgürlerin de bir bakıma birer köle olduklarını, yazgının kölesi olduklarını öne sürer:

> «Köledirler ama biz de onlar kadar yazgının elinde olduğumuza göre, onlar gibi birer köle değil miyiz?»

Bundan sonra da, gene «Lucius'a Kırkyedinci Mektup»da, özgürler içinde köle ruhlu kimselerin, köleler içinde özgür ruhlu kimselerin bulunabileceğini söyler:

> «Köle olmayan birini göster, kimi şehvetin, kimi tamahın, kimi şeref tutkusunun, herkes umudun, herkes korkunun kölesidir.»

Bu sözleriyle, görünüşte, özgür ile köle arasındaki farkı sıfıra indirmektedir. Gerçekten böyle bir isteği olsa idi, hemen bu sözlerinin ardından, köleliğin adaletsiz bir durum olduğunu, kölelik kurumunun adaletsizliği nedeniyle kaldırılması gerektiğini söylemesi gerekirdi. Söylemediğine göre, bu sözleri tümüyle toplumsal kölelik sorununu örtbas etmeye, dikkatleri, tartışmayı bu konudan uzaklaştırıp iç kölelik sorunu üzerine çekmeye yöneliktir. Seneca ayrıca köleliği yazgının ürünü olarak gösterip, yazgıya karşı gelinemeyeceğine (dolayısıyla kölelik kurumuna karşı çıkılamayacağına, kölelik durumuna başkaldırılamayacağına) işaret etmiş olur. Kölelik durumunu yazgı ile açıklayarak, kölelik kurumunun

adaletli olup olmadığı tartışmalarına yolu tıkadıktan sonra, bu köleliğin önemli olmadığını, çünkü köleliğin yalnız bedeni etkileyip, ruhu etkilemeyeceğini, asıl önemli olanın ise, iç kölelik ve iç özgürlük sorunları olduğunu söyler.

Seneca bir özdeyişinde «ölüm herkesi eşit kılar» demiştir. Böylece tarihte eşitliği geçmişin altın çağında bırakan Seneca, zamanında sorunu evrensel devlete aktararak bölgesel devletlerdeki somut eşitsizliklere göz yumup, soyut eşitliklerin sözünü ettikten sonra, insanların eşitliğini mezara ertelemektedir. Seneca'nın, Stoacıların açtığı yolda giden Hıristiyan düşünürleri de, yer devletindeki eşitsizliği kabul edip, gök devletindeki eşitlikten söz edecekler; yasalar önündeki eşitsizliği doğal bulup, tanrı önünde eşitliği öne sürecekler; sonuçta, bu dünyadaki eşitsizliğe seslerini çıkarmayıp insanlara öte dünyada, ölümden sonraki yaşamda eşitlik umudunu sunacaklardır.

Seneca birçok düşünceleri ile Hıristiyan düşüncesini etkilemiştir. Bu nedenle, Roma düşüncesinden Hıristiyan düşüncesine geçişi simgeleyen bir düşünür sayılır.

d. Roma Hukukçuları:

Roma siyasal düşünüşü, Roma'ya özgü olmaktan uzaktır. Eski Yunan siyasal düşünüşünün bir kopyasıdır. Eski Yunan'ın siyasal düşünceleri, kuramları yalnızca yinelenmiş, Roma tarihi incelenip, Roma'nın farklı siyasal yaşam çizgisine uygun bir siyaset kuramı geliştirilememiştir. Hatta Roma siyasal düşünürleri, Eski Yunan'ın modası geçmiş olan kent devleti ile ilgili düşüncelerine karşı çıkan, imparatorluğa ilişkin kuramlar oluşturma yürekliliğini ve yeteneğini gösterememişlerdir. Yani Roma düşünürlerinin siyasal düşünceye önemli bir katkıları olmamıştır.

Hukuk alanında ise durum farklıdır. Roma hukukçuları başlı başına bir hukuk kuramı oluşturmuşlar; hukuk düşüncesine, etkileri zamanımıza dek süren büyük katkılarda bulunmuşlardır. Roma hukukunu burada incelemek konumuzun sınırlarını aşar. Roma hukuk düşüncesine, toplum düzeniyle, devletle ilgili olduğu noktalarda şöyle bir değineceğiz.

Roma hukukunu geliştiren etmenlerden biri, hem Halk Meclisi'nin, hem Senato'nun hem imparatorun yasa gücünde kararlar çıkarması karşısında, hukukçuların, bunların birbirleriyle nasıl

uyuşturulacağı, bu yasaların nasıl yorumlanacağı konusunda, canlı ve sürekli hukuksal sorunlarla karşı karşıya gelmeleridir. İkincisi, kent devletinde birçok işlerin kişisel ilişkilerle ve parti ilişkileri ile yürütülüp düzenlenebilmesi olanağına karşılık, imparatorlukta, yönetimde birliği sağlamak için ve imparatorun, buyruklarını kişisel ilişki olanaklarını yitirdiği memurlarına ulaştırabilmesi için, hukukun, yasa tekniğinin geliştirilmesi zorunluluğudur. Roma hukukunu geliştiren bir üçüncü etmen, Stoacı düşünüşün doğal hukuk öğretisidir. Doğal hukuk öğretisinin etkisiyle Roma hukukçuları, yürürlükte olan (pozitif) yasalar karşısında, bu yasaların doğal hukuka uygunluklarını araştırarak, her zaman eleştirici bir tutum takınabilmişler, yasalarda uyulmasını istedikleri bazı genel hukuk ilkeleri önerebilmişlerdir.

Yargıçların karar verirlerken ünlü hukuk bilginlerine danışma geleneği*(Jurist consult)* hukuk düşüncesine ufuklar açmıştır. Yasaların sözlerine (sözcüklerine) göre değil, amaçlarına göre yorumlanması (gai, ereksel yorum) Roma hukukçularının hukuk düşüncesine yaptıkları en önemli katkılardan biri olmuştur. Bütün bu elverişli koşulların yardımıyla Roma hukukçuları bir takım genel hukuk ilkelerine ulaşabilmişlerdi. Bunlar :

Yasa önünde eşitlik,
Sözleşmelere sadakat (akde vefa),
Hakkaniyet (hakka uygunluk),
Nasafet (denkserlik),
Özel mülkiyetin korunması,
Anayasaya uygunluk,
Kasıt öğesine önem veriş,
Kamu hukuku - özel hukuk ayrımı

gibi ilkelerdir.

Devlet konusunda Roma hukukçularının katkısı, devleti üyelerinin birbirlerine hukuksal bağlarla bağlandığı bir birlik «hukuksal bir birlik» olarak tanımlamalarıdır. Roma hukukçularının, Stoa felsefesinin etkisiyle, yöneticilerin halkı yönetmelerine karşılık doğal yasaların (tabii hukukun) da yöneticileri yönettiği (ya da yönetmesi gerektiği) görüşünün bir sonucu olarak, yöneticilerin doğal hukuka uymaları gerektiği görüşü, hukuk ve siyaset düşüncesine «hukuka bağlı yönetim» görüşünü kazandırmıştır.

IV

ORTAÇAĞDA TOPLUM VE SİYASAL DÜŞÜNÜŞ

Eskiçağda Roma, özellikle Yunan toplumları, çağımızın (özellikle Batı) toplumlarının kapitalizmin doğuşundan sonraki gelişmesine benzer ekonomik, toplumsal, düşünsel gelişmelerden geçmişlerdir. Bu nedenle, eskiçağ toplumu ve düşünüşü ortaçağınkinden daha tanıdık, daha sıcak gelir insana. Çağdaş toplumun daha yakın bir geçmişi olmasına karşın, farklı bir ekonomik, toplumsal, düşünsel iklim içinde yaşamış olan ortaçağ toplumu, çağdaş insana daha yabancı, daha soğuk gelir.

Bununla birlikte, çağdaş toplumun yakın geçmişini oluşturan ortaçağ toplumu, çağımızın toplumsal sorunlarını kavramamıza yardımcı olması bakımından, en az eskiçağ toplumları kadar önemlidir.

«Önsöz»de açıklanan nedenlerle, ortaçağ toplumunu ve siyasal düşünüşünü, ortaçağın tüm uygar toplumlarında değil, yalnızca Batı toplumlarında izleyeceğiz. Bunu da, ilkçağ için yaptığımız gibi, önce çağın ekonomik, toplumsal ve siyasal gelişmelerini, sonra da çağın siyasal düşünüşünü ele alarak yapacağız. Ortaçağ Batı toplumları içinde de daha çok Latin dünyasının toplumları ve düşünüşü üzerinde duracağız.

Ortaçağ düşünüşüne dinsel düşünüş egemendir. Bu Batı (Hıristiyan) toplumları için olduğu kadar Doğu (İslam ve öteki Doğu toplumları) için de geçerlidir. Doğu ve Batı düşünüşleri, tarihte daha önce hiç bir zaman ortaçağda olduğu kadar birbirlerine benzememişlerdir. Öte yandan dinsel düşünüşün ve genel olarak uygar düşünüşün, ortaçağda, İslam toplumları tarafından doruğuna çıkarıldığı unutulmamalıdır.

1. ORTAÇAĞ BATI TOPLUMLARINDA EKONOMİK TOPLUMSAL VE SİYASAL GELİŞMELER

Ortaçağ toplumu, ekonomisi ve siyasal kurumları, «feodal» sözcüğü ile nitelenerek, «feodal ekonomi»ye ve «feodal siyasal kurumlara sahip «feodal bir toplum» olarak sunulabilir.

İlkçağ toplumlarından Yunan kent devletlerinin (özellikle Atina'nın) bin yılı kapsayan bir zaman kesimi içinde, ilkel üretim biçiminden ticaret emperyalizmine kadar, çeşitli üretim biçimi aşamalarını geçtiklerini söylemiştik. Bazı yazarlar ise, ilkçağda, üretimde en önemli rolü, üretimin emek, toprak ve sermaye olarak üç öğesinden emek oynadığı için ve bu emek de daha çok köle emeği biçiminde olduğu için, ilkçağ toplumlarının, özellikle de Eski Yunan'ın ve Roma'nın ekonomik düzenlerinin «köleci üretim biçimi» olduğu görüşündedirler. Burada uzun boylu tartışmalara girmeden, köleci üretim biçimi etiketinin Yunan'dan çok Roma'ya uygun düştüğünün söylenebileceğini belirtmekle yetineceğiz.

Ortaçağ toplumu Yunan düzeni üzerinde değil; Roma düzeni, daha doğrusu Roma toprakları üzerinde kurulduğu için, Roma'nın köleci üretim biçiminden, köleci toplumundan, ortaçağın feodal üretim biçimine, feodal toplumuna nasıl geçildiğini göstermemiz gerekir.

A. Feodal Topluma Geçiş

Şurası akıldan çıkarılmamalıdır ki, ortaçağ Batı toplumu, uygar Roma toplumu ile barbar Cermen kabilelerinin bir karışımının, karşılıklı etkileşmelerinin ve sonuçta bireşiminin (sentezinin) ürünü olan bir toplumdur. Bu bakımdan köleci toplumdan feodal topluma geçişi sağlayan öğeler, hem Roma toplumunda, hem Cermen topluluklarında, hem de bu iki toplumun etkileşiminde aranmalıdır. Bu konuda şöyle bir formülün kabaca doğru olacağı söylenebilir:

Yunan + Doğu = Roma
Roma + Cermen = Batı

a. Feodal Düzenin Roma Toplumundaki Tohumları

Roma imparatorluğunda, daha önce de belirttiğimiz gibi, devlet tarafından kapitalist çiftçilere kiralanan topraklarda ve özel mülk

olan büyük topraklarda, kapitalist çiftçilerin, çok sayıda köle çalıştırarak, kente, pazara dönük üretim yaptıkları bir ekonomik düzen vardı.

Ortaçağda Roma'nın kapitalist çiftçilere kiraya verilen «*latifundia*»ların «*manor*»a (malikâneye) dönüştüğünü, «*coloni*» (kolon) denen kiracı çiftçilerle kölelerin «serf»lere dönüştüğünü, «*magnate*» (şef) denen büyük toprak sahiplerinin yerini «feodal bey»lerin aldığını görüyoruz.

Kolonların ve Kölelerin Serfleşmesi: Roma imparatorluğu, son zamanlarında ekonomik bir bunalımla karşı karşıya kalmıştı. Fetihler verimliliklerinin son sınırlarına varmış, yapılan savaşlar artık kazançlı olmaktan çıkmıştı. Fetihler yavaşlayınca, kısır savaşların giderlerini karşılamak için vergilerin artırılması yoluna başvuruldu. Oysa tam bu sıralarda, askeri duraklamaya ve ekonomik gerilemeye koşut olarak, ticaret ve pazar olanakları da daralıyordu; pazar için üretim geriliyordu. Bu durumda vergilerin ve toprak kiralarının artırılması (ya da düşürülmemesi) kiracıları güç durumda bırakmış, kiracıların toprakları bırakıp kentlere akın etmelerine yol açmıştı. Böylece toprakların boş bırakılması ise, üretimin ve vergi gelirlerinin düşmesine yol açıyordu .Öte yandan kentler, kırdan kente akını sorabilecek durumda değillerdi. Çünkü azalan ticaret ve pazar olanakları, kent ekonomisinde de büyük bir durgunluğa, giderek bir çöküşe yol açmıştı. Dolayısıyla kırsal yerlerden kentlere gelenlerin, kent proletaryasını artırmaktan başka hiç bir katkıları olmuyordu. Hem kiracıların toprakları boş bırakıp kaçmaları, hem de kent proletaryasının kalabalıklaşması; düzen için tehlikeliydi. Bu tehlikeyi gören son Roma imparatorları, kiracıların (kolonların) topraklardan ayrılmalarını yasaklayan buyruklar çıkartmak zorunda kaldılar. İ.S. 371 yılında imparator Valentianus'un eyaletlere gönderdiği şu buyruk, bu konuda tarihsel bir belgedir:

> «Biz kolonları doğumlarının ve durumlarının kendilerini bağımlı kıldığı toprağı terketmekte serbest görmeyiz, eğer terkederlerse geri getirilsinler, fakat zincirlenerek ve cezalandırılmış olarak.»

Bu buyruk, kiracıların toprağa bağlanarak serfleştirilmelerinin bir belgesidir.

Kölelerin serfleşmesine gelince, tarım işleri kölelerin yılın belli zamanlarında sıkı çalışmalarını gerektiren, yılın öteki zamanlarında ise çalışanların az çok serbest kalmalarına yol açan bir niteliğe sahiptir. Bunun bir sonucu olarak, tarım kölelerinin ister istemez yılın bazı mevsimlerinde efendilerinin denetimi dışında kaldıkları görülüyordu. Buna karşılık efendi, çalışma mevsimi olsun olmasın, tarım kölesini beslemek zorundaydı. İşte bu zorunluluktan kurtulmak için, köle sahipleri, kölelerini ölü tarım mevsiminde serbest bırakmak yoluna gitmişlerdi. Böylece bu süre içinde onları beslemek zorunluluğundan kurtulmuşlar, ama yılın belli günlerinde kendileri için çalışmalarını istemeye başlamışlardır. Demek ki tarım köleliği içinde serfliğin gelişeceği tohumları taşıyordu. İşte bu tohumların gelişmesinin öyküsü, tarım kölelerinin serfleşmelerinin öyküsüdür.

Latifundiaların Malikânelere Dönüşmesi : Gelelim pazara dönük üretim yapan büyük tarımsal işletmeler olan «*latifundia*»ların malikânelere (*«manor»*lara) dönüşmesine, Roma imparatorluğunun işlerinin yolunda gittiği zamanlarda, «*Latifundia*»larda çok sayıda kölelerle ve kapitalist yöntemlerle pazara dönük ve kârlı bir üretim yapılıyordu. Üretilen ürünler, kentlerin halklarının ve Roma ordularının beslenmesi yolunda öteki eyaletlerle karşılıklı ve canlı bir ticaret yüzünden, iyi pazarlar bulabiliyordu. Bu satış sonucunda, kapitalist çiftçilerin, büyük toprak sahiplerinin eline, kentten lüks ve yapılmış mallar alabilecek para geçiyordu. Kırla kent arasında oldukça yoğun bir alışveriş vardı.

Yukarıda sözünü ettiğimiz ekonomik durgunluk dönemleri gelince, tarımsal ürünler pazar sıkıntısı çekmeye başladı; pazara dönük üretim geriledi. Toprak sahiplerinin ellerine geçen para azaldıkça, onlar da kentten aldıkları yapılmış malların türünü ve miktarını azalttılar. Onlar azalttıkça kent ticareti ve zanaatları geriledi. Bu, Roma ekonomisinin gittikçe daralan bir sarmal gerileme içine düşmesi demekti.

Ekonomik bunalımın sonucunda, «*latifundia*»lardaki pazara dönük üretim durdu. Tarımsal üretim birimleri, yalnız kendi gereksinimleri için üretmeye başladılar. Kentlerden yapılmış mallar satın alma güçleri azaldı. Eskiden kentten sağladıkları bazı malları, örneğin tarım araçlarını, giyim kuşamı, iyi kötü kendileri yaparak, gereksinimlerini gidermeye başladılar. Böylece git-

tikçe artan oranda kendilerine yeterli ekonomik birimler durumuna geldiler. Roma «*latifundia*»sı içinde yapılmayan demircilik, marangozluk, çömlekçilik gibi işler, ortaçağ malikanelerinde yapılmaya başlandı. Feodal beylerin malikânelerinde demirci dükkânları, çömlek ve tuğla yapımevleri kuruldu. İşte «*latifundia*»lar böyle dönüştü malikanelere.

Kentin Egemenliğinden Kırın Egemenliğine : Malikânelerin kendilerine yeterli üretim birimleri olmaları, kır yaşamından çok kent yaşamı üzerinde olumsuz etkiler yarattı. Kır-kent alışverişi sönünce, kentlerdeki ticaret ve zanaanatlar geriledi, ticaretle ve zanaatlarla uğraşan kimselerden oluşan orta sınıflar da küçüldü; kentlerin canlılığı, nüfusu azaldı. Roma döneminin kent kültürü yok oldu. Bu durum, ortaçağda genel bir kültürel gerilemeye yol açtı. Gerçekten, eskiçağ (özellikle Mezopotamya, Yunan ve Roma) toplumlarında kent kültürünün egemen olmasına karşılık, ortaçağda kırın kente egemen oluşuna koşut olarak, kırsal kültürün ağır bastığı görülür.

Client-Patronus Sığınma İlişkisi : Roma'da özgür olan ama Roma vatandaşlık haklarına sahip olmayan kimseler, ancak bir Roma vatandaşının himayesine (patronluğu altına) girerek, onun aracılığı ile bazı haklardan yararlanıp, mahkemelerde ancak patronları tarafından temsil edilerek haklarını savunabiliyorlardı. Zengin ve nüfuzlu bir Roma vatandaşının koruması altına giren bu kimselere «sığıntı» *(clientes)*, onları himayeleri altına alan şeflere «*patronus*» deniyordu. Bu sığınma ilişkisi, güçsüz, yoksul kimselerin güçlü, zengin, nüfuzlu bir kimsenin himayesine girmesi biçiminde de olabiliyordu. İşte bu sığınma kurumudur ki, barbar Cermen kabileleri Roma'ya saldırıp, düzeni yıkıp, güvenliği yok ettikleri zaman, böylece merkezi otoritenin koruyuculuğunun yok olduğu zaman, kendi güvenliğini sağlamak zorunda kalan güçsüzlerin, bazı güçlü kimselerin koruyuculuğuna sığınmaları olgusunun genelleşmesi yolunda, sığınma ilişkisine dayanan feodal toplumsal örgütlenişe örneklik etmişti.

b. Feodal Düzenin Cermen Kabilelerindeki Kaynakları

«*Latifundia*»ların kapitalist kiracılarını, ya da «*magnate*» (şef) denen büyük toprak sahiplerinin yerini malikânelerin feodal beylerinin alışı, Cermen akınlarıyla ve Cermen kabilelerinin toplumsal yapılarıyla bağlantılı bir olgu idi. Bu noktada feodal düzenin Cermen kaynaklarına geçebiliriz.

«Comitatus» Çapul Birlikleri: Feodal örgütlenişin en eski kaynaklarından biri, Cermen kabilelerindeki *«comitatus»* kurumudur. Bu, bir önderin yönetiminde, ona bağlı kimselerin savaşmak ve ganimet elde etmek için oluşturdukları topluluktur. Bu önderin adı Anglo - Saksonlar'da *«hylaford»* idi; İngiltere'de feodal beylere verilen *«lord»* sıfatının kökeni bu sözcüktür.

Buraya kadar anlatılanlarla, feodal örgütlenişin öğelerini biraraya getirip onu yavaş yavaş biçimlendirmeye çalıştığımızı sezmiş olmalısınız. Bu öğeler, toprağa bağlanma, ekonomik kendine yeterlilik, sığınma ilişkisi ve savaş, yağma ya da korunma nedenleriyle bir beyin çevresinde örgütlenmedir.

Roma, emperyalist yayılma ile uygar dünyanın sınırlarını genişletirken, kuzey sınırlarının ötesinde göçebe barbar topluluklar cirit atmaktaydılar. Roma güçlü oldukça bunların baskılarını önlemiş, bazen de, onları lejyonlarına alarak, Cermen soydaşlarına karşı sınır bekçileri olarak kullanmak, giderek Roma toplumu içine alarak, eritmek politikası izlemiştir.

Ama barbar halkların Roma sınırlarına baskısı zaman zaman olağanüstü şiddetlere ulaşmıştır. İşte böyle baskılardan birkaçı, Roma toplumunun düzeninin bozulduğu zamana rastlayınca, artık barbar selini sınırlarda durdurmak olanağı kalmamaştır. Sınırları aşan barbar seli Roma dünyasını basmış, Roma düzenini darmadağın etmiştir.

Feodal örgütlenişin kurucu öğelerinden biri de, Cermen topluluklarının sürekli bir siyasal birleşmeye ve kaynaşmaya ayak direten bir kabile örgütlenişine sahip oluşlarıydı. Bu inatçı geleneklerinden dolayı, binlerce küçük feodal siyasal birimler olarak yaşamışlar, siyasal bütünleşme çabalarını baltalamışlardır.

Cermen Kabilelerinin Toplumsal Yapıları: Cermenler, çok eski tarihlerde doğudan Kuzey Avrupa ovalarına gelmiş olan, Roma İmparatorluğu döneminde buralarda göçebe çoban yaşamı sürdüren Hint-Avrupa asıllı topluluklardır. Roma ordularıyla uğraştıkları sıralarda, eşitlikçi kabile düzenleri içinde ilkel, az çok komünist bir yaşam sürdürdüklerini, Romalı tarihçi Tacitus'un *Germania* ve onlarla savaşan Sezar'ın *Gal Savaşları* yapıtlarından öğreniyoruz.

Cermenler Roma imparatorluğunu yıktıktan sonra, 5. yüzyıldan 10. yüzyıla kadar beş yüzyıl sürecek bir kargaşa çağına yol

açmışlardır ki, tarihçiler bu yüzyılları «Ortaçağın Karanlık Çağı» olarak adlandırırlar.

Cermen Akınlarının Feodal Oluşuma Etkileri: Cermen akınlarının feodal düzenin ortaya çıkması yolundaki etkileri, Roma imparatorluk düzenini, imparatorluğun, sınırları içindeki ülkelerde sağlamış olduğu ekonomik, toplumsal ve siyasal bütünlenmeyi parçalayarak, ortamı feodal düzene hazırlamaları olmuştur. Barbar saldırıları yalnızca siyasal birliği parçalamakla kalmamış, aynı zamanda imparatorluğun kara ve deniz ulaştırma sistemlerini, bunlarla birlikte kır-kent arası ve eyaletler arası ticareti de yıkarak, ekonomik bütünlenmenin koşullarını yok etmişlerdir.

Barbar Cermen kabileleri, Roma ordularını yok ettikten sonra Avrupa'nın rakipsiz silahlı adamları durumuna gelmişlerdir. Bu askeri üstünlüklerine dayanarak bir süre yağmalarla geçindikten sonra, yavaş yavaş toprağa yerleşmeye başlamışlardır. Ama toprağa yerleşirken de askerliklerini ve yağmacılıklarını bırakmamış, yağmayı kurumlaştırarak tarımla uğraşan yerli halkları serfleştirip, onlar üzerine egemen bir askeri aristokrasi olarak çöreklenmişlerdir. Sanırız feodal düzeni belirleyen etmen de bu olmuştur. Savaş teknolojisindeki üstünlüklerine dayanarak üretim araçları üzerinde tekel kurmuşlar, topraklarda çalıştırdıkları serflerden aldıkları rant ile (toplumsal artı ile) çalışmadan yaşamanın yolunu bulmuşlardır.

c. Üretim ve Savaş Teknolojilerinin Feodal Düzene Etkileri

İ.S. 5. yüzyıldan başlayarak ilk belirtileri görülen feodal örgütleniş, barbar saldırılarının yol açtığı kargaşa çağından (karanlık çağdan) dolayı, ancak İ.S. 9. yüzyılda kesin olarak ortaya çıkmış, feodal kurumlar klasik biçimlerini ancak bu yüzyılda alabilmişlerdir. Feodal örgütlenişin kesin ve kararlı biçimini alışının üretim ve savaş teknolojilerine ilişkin iki ana nedeni vardır: Üretim teknolojisine ağır sabanın, savaş teknolojisine ağır süvarinin girişi.

Ağır Sabanın Üretim Teknolojisine Girişi: Feodal savaş beylerinin beslenmeleri için gerekli ve yeterli ekonomik desteği sağlayan şey, malikanelerde demir başlıklı ağır tahta sabanların kullanılmaya başlanması oldu. Ağır sabanın uygulanmasıyla sağlanan verim artışı, çiftçiler yanı sıra feodal beylerin kararlı bir biçimde

toplumsal artı ile beslenebilmeleri olanağını yaratmıştır. Hamudun bulunmasıyla, atın ağır pulluklara koşularak Kuzey Avrupa'nın ağır topraklarının da tarıma açılması, bu olanakları genişletmiştir.

Ağır Süvarilerin Savaş Teknolojisine Girişi: Feodal düzenin klasik biçimini almasını, sürekli bir düzen olmasını sağlayan bir başka etmen, ağır süvariler, bir başka deyişle şövalyelerdir. Üzenginin bulunmasıyla, zırhlı süvariler demek olan ağır süvariler savaş alanına girdiler. İ.S. 10. yüzyılda, Avrupa'da, kendilerini at, mızrak ve zırhlarla donatmış, ayrıca atlarına da zırhlar giydirmiş şövalyeler, savaş alanlarına egemen olurlar. Tarihte öteki savaş teknolojilerinin çıktığı yer olan Avrasya bozkırları, bu yeni savaş teknolojisinin de beşiği olmuştur. Zırhlı süvarinin, (ağır süvarinin) ortaya çıkması için, iri atlar ve bol otlu otlaklar yanı sıra, bir buluşun gerçekleşmesini, üzenginin bulunmasını beklemek gerekti. Hafif süvari ok atarak savaştığı için, üzengi zorunlu bir araç değildi. Süvarinin düşmemek için eyere oturup, bacakları ile atın karnını sıkıştırması yetiyordu. Oysa ağır süvariler, daha çok, uzun mızraklarla, teke tek karşılaşmalar biçiminde savaşırlar. Böyle olunca şövalyelerin, mızraklarıyla birbirlerinin zırhlarını yokladıklarında, çarpışmalarından doğan sarsıntı sonunda attan düşmek oyunun tüm tadını kaçırır, yıkıma yol açabilirdi. İşte bu çarpışmaların yarattığı sarsıntıya karşın şövalyenin attan düşmesini üzengi engelliyordu, Üzengi de bulununca, ağır süvarilerin boy göstermeleri için gerekli koşullar tamamlanmış oldu. Ama üzengi nerede ve kesin olarak ne zaman bulundu, pek bilinmiyor. Bilinen, dokuzuncu yüzyılda üzengi sayesinde Avrupa'da ağır süvari savaş teknolojisinin yaygınlaşmış olması.

Ağır süvari (şövalye) savaş teknolojisini bulanlar Franklar idi. Franklar, teke tek savaş biçimi için üzengileri, zırhı ve büyük atları bir araya getirmişlerdi. Avrupa'ya saldıran yeni barbar akınlarını şövalyelerin sayısını artırmadıkça durdurmak kolay değildi. Şövalyelerin sayısının artırılması ise, gittikçe daha çok toprak parçalarının şövalyelerin beslenmesine ayrılmasını gerektirdi. Böylece, savaş hizmeti karşılığı olarak profesyonel savaşçılara toprak verme ilkesine dayanan feodal düzen klasik biçimini almış oldu. Avrupa'da, bir egemen askeri aristokrasi olan şövalyeler zümresi, bir de onların mülklerinde çalışıp onları besleyen serfler zümresi, ortaçağ toplumunun iki ana zümresi olarak yerlerini aldılar. Kısacası, serfler ve soylular olarak ortaçağda görülen tabakalı top-

lumsal düzenin temelinde üretim teknolojisiyle ve savaş teknolojisi ile ilgili nedenler yatmaktaydı.

B. Feodal Örgütleniş

Artık sıra, oluşumunu bütün temel öğeleriyle izlediğimiz feodal örgütlenişin klasik biçiminin yapısını incelemeye geldi. Barbar saldırılarını izleyen karanlık çağda merkezi hükümetin can güvenliğini sağlayamaması, zamanla bu soruna çözüm arayan kurumların geliştirilmesine yol açmıştı. Sonuçta himaye sistemi feodal sözleşme, feodal meclis gibi kurumlar ortaya çıktı.

a. *Himaye Sistemi:* Dağılan ya da gücünü yitiren merkezi otoritenin güvenliklerini sağlayamadığını gören insanlar, başlarının çaresine bakmak durumunda kalıp kendi can ve mal güvenliklerini kendi girişimleriyle sağlamak yollarını aradılar. Öte yandan merkezi otoritenin yokluğundan ya da zayıflığından yararlanan bazı kimseler, elbet askeri ya da ekonomik gücü ellerinde tutan güçlü kimseler, güçlerini artırmak için zayıf durumda olan insanlar üzerinde egemenlik kurup, varsa bu egemenliklerini genişletme yolunu tuttular. İşte güçlü bir merkezi otoritenin bulunmayışının bir sonucu olarak, güçlü olanların kişisel egemenliklerini kurmak, zayıf olanların mal ve can güvenliklerini sağlamak için güçlü kimselerin himayelerine girmek eğilimleri, birlikte feodal örgütlenişin ortaya çıkmasına yol açan nedenlerden biri oldu.

Feodal örgütleniş, bir tarafta koruyanların, öte tarafta korunanların bulunduğu, bir kimsenin ya koruyanlar ya korunanlar arasında yer aldığı düz düzenli bir örgütleniş değildi. Bir bölgede, diyelim yüz kişiyi koruması altına alarak koruyan konumunda olan bir feodal bey, kendini rakipleri ve öteki tehlikeler karşısında yeterince güçlü bulmayınca, kendi de daha güçlü bir feodal beyin himayesine giriyordu. Böylece kendi de korunan kişi oluyordu. Onu koruyan feodal bey de daha güçlü, daha yüksek bir feodal beyin himayesine girmiş olabiliyordu. Bu böyle daha birkaç basamak sürebiliyordu, sonunda alttan üste, küçükten büyüğe piramit biçiminde örgütlenmiş bir düzen ile karşılaşılıyordu. İşte bu nedenle ortaçağ feodal örgütlenişi, düz düzenli bir örgütleniş olmayıp, sıradüzenli (hiyerarşik) bir örgütlenişti. Bu yüzden, ortaçağ toplumsal örgütlenişi, bir alttan üste bağlılıklar piramidi biçiminde görünüyordu.

b. *Feodal Düzenin Zümreleri :* Şimdi böyle bir örgütlenişe sahip olan feodal toplumun zümrelerini görelim. Kentlerde yaşayan ve ortaçağın ilk dönemlerinde çok küçük ve etkisiz bir sınıf olan, ama çağın sonlarına doğru çapı ve önemi artacak olan, tacirlerden ve zanaatçılardan oluşan kentli orta sınıf (kentsoylular) hesaba katılmazsa, ortaçağda serfler ve soylular olarak iki ana zümre görünür. Ortaçağın aralarında geçişkenliğin yok denecek kadar az olduğu bu (geniş anlamda) sınıflarına, aralarında geçişkenlik bulunan çağdaş toplumun (dar anlamda) sınıflarından ayırmak için «zümreler» denir. Ortaçağın zümreleri, dikey toplumsal hareketliliğin bulunduğu çağdaş «sınıflar» ile toplumsal hareketliliğe hiç izin verilmeyen tarihteki «kastlar» arasında bir konumdaydılar.

Serfler : Feodal toplumun en alt tabakasında, soylu efendilerinin topraklarında, efendilerinin araçları ile üretim yapan, ürünün yıllık yiyecekleri dışındaki bölümünü efendilerine rant olarak veren ve yılın belirli sayıda günlerinde efendilerinin bazı işlerinde angarya olarak çalışan serfler bulunur.

Serfler, bulundukları topraktan ayrılamıyor, tarımdan başka işlerle uğraşamıyorlardı. Yarı köle konumundaydılar. Feodal beyin izni olmadan ve çoğu kere para cezası ödemeden efendilerinin malikânesinin sınırları dışına çıkamıyorlardı. Serflerin çocukları da serf sayılıyor, babalarınınkinden başka bir işle uğraşamıyorlardı. Efendi, evlenmesine varıncaya dek, serfin her şeyine karışabilirdi.

Buna karşılık efendiler, geleneğin ve göreneğin sınırlarını aşarak serflerini fazladan sömürmemeye özen gösterirlerdi. Kıtlıkta, oğul evlendirmelerinde vb. sıkıntılı durumlarda ise serflerine yardım ederlerdi. Bu konulardaki gelenekler ve görenekler, hem feodal toplumun olanakları içinde bir toplumsal güvenlik kurumu oluşturuyor, hem de ayaklanmaları önleyen bir güvenlik sübabı işlevi görüyordu.

Ne var ki tüm bu yardımlar, efendinin serfe bağışladığı şeylerdi, serflerin efendilerine karşı öne sürebilecekleri haklar değildi. Efendilerinin haksızlığına uğradıklarında başvurabilecekleri bir yer yok gibiydi. Çünkü feodal beyin divanında savcı durumunda olan kimse, ya feodal beyin kendisi ya da kâhyası idi. Kimi kime şikayet edeceksin? Belki bir serf bir başka serfi şikayet edebilir-

di. Ama bir serf kuşkusuz efendisini (gene) efendisine şikayet edemezdi. Üzerinde çalıştıkları topraklarla birlikte serfler de alınır satılır, bir efendinin buyruğundan çıkarak bir başkasının buyruğuna girerlerdi. Ama, kölelerden farklı olarak, tek başlarına ve topraktan koparılarak satılamazlardı.

Serfler zümresine siyasal haklar da tanınmamıştı. Ekonomik farklılaşma, çalışan çalıştıran, üretim araçlarına sahip olan olmayan farklılaşması, siyasal alana yöneten yönetilen farklılaşması biçiminde yansımıştı. Feodal beyler olan soylular yöneten, serfler yönetilen zümreydiler.

Soylular: Serflerin üzerinde, serflerin çalıştıkları malikânelerin sahipleri olan soylular (feodal beyler) zümresi vardı. Bunlar, barış zamanlarında malikânelerini yönetip, savaş zamanında kendilerini ağır süvari (şövalye) olarak donatarak, bağlandıkları üst feodal beylerin ordularına katılan kimselerdi. Feodal beylerin «himaye sistemi» uyarınca aşama aşama birbirlerine bağlı olduklarını anlatmıştık. Bu durumda, çeşitli aşamalardaki feodal beyler, malikânelerindeki serflerin yöneticisi olan, ama kendi aralarında feodal ilişkilerle birbirlerine bağlı bulunan egemen, yönetici ve askeri soylular zümresini oluşturuyorlardı. Egemen yönetici zümre oluşlarını, topraklara sahip oluşlarına, ve şövalye oluşlarına, demek ki üretim araçlarına ve savaş araçlarına sahip oluşlarına borçluydular. Ortaçağda malikâne sahibi olarak üretim araçlarını ellerine geçirmiş olan bu soylular zümresi, nüfusun ancak onda biri kadarını oluşturuyordu. Malikânelerde toprakların üçte biri ile dörtte biri arasındaki bölümü, malikâne sahibinin ailesinin geçimine ayrılmıştı. Ne var ki bu toprakların ekilip biçilmesi de, angarya hizmetleri arasında olup, serfler tarafından yapılıyordu.

c. *Feodal Sözleşme:* Feodal bağlılık ilişkisi, genellikle bazen yazılı bazen sözlü olarak yapılan bir sözleşme ile doğuyordu ki bu sözleşmeye «fief sözleşmesi» ya da «feodal sözleşme» denebilir. Bu sözleşmenin düzenlediği ilişkide, himaye altına giren «vasal», onu himaye altına alan «süzeren» adıyla anılır.

Sözleşme sırasında süzeren, önünde diz çöken vasala bir avuç toprak verir. Bu simgesel hareketi, süzerenin, sözleşmede belirtilen, «kuru mülkiyet»ini (mülkiyet haklarını) kendine alıkoyduğu toprakların «yararlanma hakkını» vasala bırakışını dile getirmektedir. Çoğu kez de bu topraklar, himaye altına girenin, korunma

karşılığı olarak mülkiyet hakkını süzerene bıraktığı topraklardır. Feodal sözleşme ile, vasal, mülkiyet haklarından vazgeçtiği eski topraklarından askeri bir hizmet ödeme karşılığında yararlanan kiracı durumuna düşmüştür.

Yararlanma hakkı vasallara bırakılan bu topraklara «fief» *(feudum)* denir. Feodal sözcüğü buradan gelir. Fief Osmanlı toplumundaki timara benzer. Fiefden yararlanma, onu işletme hakkı, ilke olarak, sadakatın sürmesi koşuluyla ömür boyudur. Babadan oğula geçmez, kalıtsal değildir. Vasal ölünce oğlunun sözleşmeyi yenilemesi gerekir. Ancak daha sonraları bu sözleşme kalıtsal duruma gelecek, babalar arasında yapılan sözleşmenin oğullar arasında da geçerli olduğu düşünülmeye başlanacaktır. Vasal ölünce fief, vasalın süzerene hizmet yükümlülükleriyle birlikte oğluna geçer olacaktır.

Fief sözleşmesi (feodal sözleşme) tek taraflı bir sözleşme değildir. Her iki tarafa da bazı haklar tanıyıp bazı borçlar yükler. Vasal bu sözleşme ile süzerene sadakat (bağlılık) yemini edip, süzerenin girişeceği savaşlarda, kendini donatmış olarak, kendine bağlı vasalları varsa onlarla birlikte süzerenin yanında yer alma yükümlülüğü altına girer. Bundan öte, süzerenin kızını gelin etmesi örneğinde olduğu gibi, bazı olağanüstü durumlarda süzerene vergi verecektir. Süzeren ise vasalının can ve mal güvenliğini sağlama, onu koruma, ona hakça davranma borcu altına girmiştir. Feodal sözleşme ile vasal yalnızca topraklardan yararlanma hakkını değil, fakat bunun yanı sıra bu topraklarda yaşayan serfler üzerinde efendilik etme, onları yönetme ve yargılama haklarını da elde etmiştir.

Avrupa tarihinde görülen bu feodal sözleşmeler, Onsekizinci yüzyıl Batı düşünürlerini, devleti sözleşme ile açıklamaya çalışan kuramlar kurmaları yolunda etkileyen kaynaklardan biri olarak görünüyorlar.

d. *Feodal Meclis :* Aynı süzerene bağlı vasallar, süzerenin yanında bir meclis oluştururlar. Buna «feodal meclis» diyebiliriz. Bu meclis, süzerenle vasalların ilişkilerinde iç barışı sağlama amaçlı bir karar ve yargı kurulu işlevi görür. Vasal sözleşmeyi bozarsa, süzeren bu meclisin onayını alarak o vasalı fiefinden kovarak cezalandırabilir. Süzeren de bir vasalı zararına sözleşme dışı edimlerde bulunursa, vasal bu durumu feodal meclise getirebilir. Feodal meclis vasalı haklı bulursa, süzerenin dikkatini çeker.

Ancak tüm bunlar işin hukuksal yönüdür. Olandan çok olması istenen şeylerdir. Uygulamada ise, feodal toplumda sözleşmeden, hukuktan çok güçlülük geçerlidir. Taraflardan hangisi güçlü ise onun sözü geçmekte, o kimse bir yolunu bulup yaptıklarını hukuka uydurmakta, ya da onun avukatları, yapılanların hukuka uygun olduğunu göstermek için, hukuk cambazlıkları yapmaktadırlar.

e. *Feodal Hiyerarşi:* Feodal düzenin kurumlarını bir bir gördükten sonra şimdi genel olarak feodal düzenin yapısına bir göz atmanın zamanıdır. Feodal düzen, alttan üste bağlılıklar, üstten alta himaye sistemi ile kurulmuş, pitamite benzer (hiyerarşik) bir düzendir. Piramidin tepesinde kral (ya da imparator) bulunur. Onun altında fieflerini doğrudan kraldan almış olan vasallar, kralın vasalları vardır. Bunlar kraldan aldıkları büyük toprakları, fief sözleşmeleriyle kendi altlarındaki feodal beylere verirler. Krala karşı bir vasal durumundayken, kendilerine bağlı olan vasallara karşı birer süzeren durumundadırlar. Onların vasalları da topraklarından bir bölümünü daha küçük beylere verirler. Bu devretme daha birçok kademeler sürmüş olabilir. Piramidin geniş tabanında, toprakları işleyen serfler yer alır.

Ortaçağ Batı toplumlarında feodalleşme, yalnız toprakta değil, toplumun tüm yönlerinde görülür; toplumun tüm kurumlarına sinmiştir. Hiyerarşik feodal örgütlenişe dayanan güvenlik sisteminin dışında kalmamak için, manastırlar, kiliseler, kasabalar, hatta kentler feodal beylerin himayesi altına girmeyi yararlı bulmuşlardır. Öte yandan feodal kural devlet memurluklarına kadar yayılmış, kamu görevleri, hatta dinsel makamlar, fief gibi babadan oğula geçen ve o görevi üstlenen tarafından (parayla satılarak) başkalarına devredilebilen işler durumuna gelmişti.

f. Feodal Siyasal Örgütleniş: Feodal siyasal örgütleniş fief sözleşmesinde dile getirilmiştir. Bu sözleşmede, feodal siyasal örgütlenişin niteliği konusunda bazı ipuçları bulabiliriz. Bir sözleşmeyle kuruluşuna ve sözleşme ilişkisinin taraflara karşılıklı hak ve görevler, yetki ve sorumluluklar yükleyen bir ilişki oluşuna bakılırsa, feodal siyasal birlik yönetene tek yönlü ve mutlak bir bağlılığın söz konusu olmadığı bir birliktir. Bununla birlikte, feodal sözleşmenin bir sığınma ve koruma sözleşmesi olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Sözleşmenin tarafları, bu nedenle

birbirlerine eşit statüde değildirler. Taraflardan birinin üstün olduğu hiyerarşik bir ilişki söz konusudur. Dolayısıyla feodal siyasal örgütleniş, ne taraflardan birinin mutlak egemen olduğu monarşik nitelikte bir örgütleniştir, ne de tarafların eşit statüde oldukları demokratik nitelikte bir örgütleniştir, fakat ikisi arasında bir örgütleniş biçimidir.

Süzerenle vasallar arasındaki ve aynı süzerene bağlı vasalların birbirleri arasındaki anlaşmazlıkları çözmek için kurulmuş olan feodal meclis, hukuka bağlı yönetim geleneğinin yerleşmesine yol açmıştır. Aynı zamanda zamanımızın demokratik parlamentolarının tohumunu oluşturmuştur. Gerçekten, ileride, Batı ülkelerinin parlamentolarının bu tür feodal meclislerin gelişmesiyle doğduklarını göreceğiz.

Feodal meclisin, olağanüstü durumlarda, krallara karşı kararlar bile alabilmesinin en önemli örneği, feodal beylerin 1215'de İngiliz kralına zorla kabul ettirdikleri, «*Magna Carta*» (Büyük Ant) olarak bilinen belgedir. Yirmi beş baronun (feodal beyin) kral Yurtsuz John'a kabul ettirdikleri bu belgede, kral şunları ilân ve kabul etmek zorunda kalmıştı:

> «Bu yirmi beş baron, ki aralarında tüm ülkeyi pay etmişlerdir, bizi güçlerinin yettiği her şekilde sınırlayacaklardır ve baskı altında tutacaklardır... onların yargılarına göre gereken önlemler alınıncaya kadar.»

Feodal beylerin krala karşı ortak bir tutum takınabilmeleri ile, ilkin soylular, sonra da soylulara tanınan hakların halka da tanınmasıyla halk, krala karşı bazı hak ve özgürlüklere sahip olabilmişlerdir. İngiltere'de bu kapıyı «*Magna Carta*»nın otuzdokuzuncu bölümünün açtığı söylenebilir:

> «Hiç bir özgür, soyluların yasal mahkemesinin kararı dışında, ülkenin yasalarına dayanılmaksızın yakalanamaz ve hapsedilemez, mallarından, mülklerinden ya da haklarından edilemez, sürülemez ya da herhangi bir nedenle zarara sokulmaz.»

Feodal siyasal örgütleniş hakkında, fief sözleşmesinden ve feodal meclisten çıkardığımız bu sonuçlar, kral ile feodal beyler, ya da vasallar ile süzerenler arasındaki siyasal ilişkilerle ilgilidir. Öte yandan feodal toplumun üretim yükünü sırtlarında taşıyan bir

serfler zümresi vardır ki, hiç bir siyasal hakka ve efendilerinin bağışladıkları, geleneğin tanıdıkları dışında, hukuksal haklara sahip değildir. Bu zümre feodal beylerin mutlak yönetimi ve denetimi altındadır. Feodal beylerle serfler arasında, üreten tüketen farklılaşmasına koşut olarak, tam bir yöneten yönetilen siyasal farklılaşması vardır.

Siyasal haklara sahip olmayan serfler zümresi, ortaçağda, neredeyse siyasal düşüncelere konu bile edilmemiştir. Bu nedenle ortaçağ siyasal düşünüşünde yasaya, hukuka bağlı yönetimden, yönetilenlerin haklarından, özgürlükten, hatta halkın yönetiminden söz edildiği zaman, tüm halkın göz önüne alındığı sanılmasın. Söz konusu «hukuka bağlılık,» kralın ya da öteki süzerenlerin vasallarıyla ilişkilerinde hukuka bağlılık, «yönetilenlerin hakları» gene vasal durumda olanların haklarıdır, serflerin değil. «Hak» dendiğinde amaçlanan serflerin dışındaki vatandaşlardır. «Özgürlük», özgür olanların özgürlüğüdür. Ortaçağ siyasal örgütlenişinin ve siyasal düşünüşünün bu özelliği unutulursa, bu ve benzeri sözcükleri günümüzdekinden farklı anlamlarda ve farklı amaçlarla kullanan ortaçağ düşünürlerinin siyasal görüşlerini çok yanlış anlamak tehlikesi doğar.

C. Ortaçağ Latin Dünyasında Toplumsal Siyasal Gelişmeler

Ortaçağ Hıristiyan toplumunu ve düşünüşünü Bizans'tan çok Latin dünyası temsil eder. Bu nedenle daha çok Latin dünyasındaki toplumsal ve siyasal gelişmeler üzerinde duracağız. Ortaçağ Batı siyasal düşünüşü olarak inceleyeceğimiz düşünüş de, daha çok, çağa egemen düşünüş olduğu için, Latin katolik düşünüşü olacak.

a. Roma'nın Son Günleri

Roma imparatorluğu, bir yandan tek merkezden yönetilemeyecek kadar büyümüştü, öte yandan toplum içindeki eşitsizlikçi öğeler imparatorluğun birliğini parçalayacak sonuçlar doğurabilecek kadar gelişmişti. Bu durum, Roma düzeninde soğumuş, gittikçe kalabalıklaşan bir proletarya yaratmıştı. Roma yönetim makinası ve genel olarak Roma toplumu bozulmaya, çürümeye başlamıştı. Roma imparatorluğu tam da bu sıralarda, (İ.S. 4. ve 5. yüzyıllarda) biri içten biri dıştan olmak üzere iki saldırı ile karşılaşmıştı. Dış saldırı, barbar Cermen halklarının, Roma'nın za-

yıflaması üzerine etkili olmaya başlayan akınlarıydı. İç saldırı ise, eşitsizlikçi Roma toplum düzenine küsmüş olan aşağı tabakalar arasında yayılan Hıristiyanlık.

Roma imparatorları, imparatorluğun bu saldırılarla dağılmasını durdurmak için, bir zamanlar tüm güçleriyle karşı çıktıkları Hıristiyanlığın, imparatorluğun çözülen birliğini yeniden sağlayabilecek birleştirici bir ideoloji olabileceğini yavaş yavaş kavramaya başladılar. Bu yolda, Hıristiyanları koğuşturma politikalarını bırakarak, ilkin hoşgörü politikasını benimsediler, daha sonra da, 378'de, Hıristiyanlığı devlet dini ilân ettiler. Hıristiyanlığın devlet dini olması üzerine o zamana kadar bir yeraltı örgütü olan kilise, yer üstüne çıktı ve hızla imparatorluğun yönetimsel örgütlenişine koşut bir örgütleniş süreci içine girdi.

Hıristiyanlığı devlet dini olarak kabul eden imparator Theodosius'un imparatorluğu iki oğlu arasında paylaştırması, imparatorluğun, aşırı büyüklükten dolayı dağılma tehlikesini önlemiş oluyordu. Ama ne bu, ne de iç düşman olan Hıristiyanlığın içten fethedilerek bölücü bir güç olmaktan çıkarılıp, birleştirici güç durumuna getirilişi, çöküşü önleyemedi. Dış tehlike, barbar halkların saldırısı Roma'yı parçaladı. Roma sınırlarını aşan Vizigot kralı Alarik, 410'da Roma'yı yağmaladı. Bu tarih ile Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılış tarihi olarak kabul edilen 476 arası, imparatorluğun can çekişmesi dönemi sayılabilir. Roma imparatorluğu artık çeşitli Cermen kabilelerinin yağma alanı, Roma imparatorları Cermen prenslerinin kuklaları durumundaydılar. Sonunda, 476'da Ostrogotlar'ın kralı Adovaker, koruyucusu olduğu son Batı Roma imparatoru Romulus Augustus'u imparatorluktan indirip, Konstantinopolis'deki imparatora Batı'da imparator diye bir kimsenin artık bulunmadığını bildirdi. Böylece Roma imparatorluğu tarihe karışmış oldu.

b. Kilisenin Devletin İşlerini Üstlenmesi

Roma toplumsal ve siyasal düzeni yıkılınca, kilise kendisini, Avrupa toplumunun ayakta kalan tek örgütlü kurumu olarak buldu. Bu nedenle, ister istemez, Roma imparatorluğunun görevlerini elinden geldiğince üstlenmek, Hıristiyan toplumlar arasında birleştirici bir rol oynamak, bu yolda gerekirse dünya işlerine karışmak zorunda kaldı. Sanki Roma imparatorunun yerini papa, eyalet valilerinin yerlerini piskoposlar almıştı.

Roma yıkılınca kilise, kaçınılmaz olarak yıkıcı ve yağmacı küçük layik otorite merkezlerine karşı bağımsız olma tutumunu benimsedi. Papa, piskoposlar ve öteki din adamları, barbarların Hıristiyanlığa olabildiğince az zarar vermelerini sağlamaya çalışıyorlardı. Bu tutumlarının en güzel örneği, geçmişte Papa Büyük Leon'un 451 yılında Hun imparatoru Atila'nın Roma üzerine yürüyüşünü, Atila ile konuşarak, onu saldırıdan vazgeçirerek önlemesiydi. Papa Atila'ya Alarik'in kutsal kent olan Roma'yı yağmalamasından az sonra öldüğünü anlatarak, onu durdurabilmişti. Atila da, Roma'yı yağmalamadığı halde, bir yıl sonra öldü o başka. Bu ve benzeri çabaları ile kilise, halkın gönlündeki saygınlığını gittikçe artırdı. Kilise, karanlık çağın kargaşa dünyasında, tek sağlam ve kararlı kurum olarak gelişti.

Kilisenin Hıristiyanları barbarların yağmalarından korumasının yollarında biri de, Hıristiyan ülkeleri kılıçları ile fetheden barbarları, Hıristiyanlığa çekerek, onları içten, inanç yolu ile fethetmekti. Böylece Hıristiyanlığa geçen barbarlar artık din kardeşlerinin mallarını yağmalayamaz olacaklardı. Ne var ki bunu anlayan barbarlar, Hıristiyanlığa geçmemekte direndiler. Barbar kabile şefleri neden sonra, yerleşip, yağmayı kurumlaştırmanın yolunu bulduktan, feodal beyler olduktan sonra, Hıristiyanlığına geçmeye başladılar.

Kilise başlangıçta bu tinsel gücüne ve tek geniş örgütlü kurum oluşuna, demek ki örgütsel gücüne dayanan otoritesini, zamanla, sofu, özellikle de çocuksuz Hıristiyanların, çoğu kez ölürlerken bağışladıkları mülklerin birikmesi ile zenginleşip, ekonomik temellere dayandırarak, hiyerarşik örgütü, geniş mülkleri ile sanki «devletleşecektir». Geniş topraklarını işletmeleri için feodal beylere veren piskoposlar ve papalar, onların üzerinde birer süzeren durumuna yükseleceklerdir.

c. Kilise İçindeki Gelişmeler

Konumuz ortaçağdaki kilise örgütünün gelişmesi olmakla birlikte, bu gelişmenin daha iyi kavranabilmesi için, öyküyü biraz daha gerilerden, Hıristiyanlığın doğuşundan tutturmak yararlı olacak.

İlk Hıristiyanlığın Eşitlikçi Yapısı : İncil'i yoksullar için daha hakça bir dünyanın «müjde»si olarak öğütlemeye başlayan

İsa, çevresinin, daha çok yoksul, çaresiz, hasta insanlar tarafından sarıldığını gördü. İsa, havarileri ve çevrelerindeki ilk Hıristiyanlar, herşeylerini bölüşerek, ilkel, yoksul ve yalın bir ortaklaşacı (komünist) yaşam sürdürüyorlardı. *İncil*'in, «Resullerin İşleri» kitabının 2. bölümünün 44. ve 45. ayetlerinde bu durumları şöyle anlatılmaktadır :

> «Bütün iman edenler birarada olup, her şey ortaktı. Mallarını ve mülklerini satıp, hepsine, herkesin ihtiyacına göre dağıtıyorlardı.»

«Yoksullukta eşitlik» diyebileceğimiz bu koşullar içinde, ne yapacağını bilmeden oradan oraya dolaşan bu grup, İsa'ya olan inançları dışında herhangi bir birleştirici örgütlenişten yoksundu.

İsa kendini, bir insandan öte, Allah'ın oğlu olarak görmekle birlikte, bu onu kibirlendirmiyor, tersine çevresindekilerin bütün acılarını, yoksunluklarını bölüşüyor, grubun herhangi bir üyesinden farksız yaşıyordu. Kendi, böyle kendine inananlara eşit yaşadığı, onlara eşitleri olarak davrandığı gibi, havarilerinin de böyle davranmalarını istiyordu. *İncil*'den öğrendiğimize göre İsa, havarilerinden birinin ayaklarını yıkamış ve bu davranışının örnek olmasını, kim üstün olmak isterse onun kendisini alçaltmasını ve kendisine inananlara daha çok hizmet etmesini, üstün durumdan kendine, ötekilerinden daha iyi yaşama payı çıkarmamasını istemişti.

Hıristiyan topluluğun yaşam çizgisi «komünist» denebilecek derecede eşitlikçi bir noktada başlamıştı. Küçük, örgütsüz bir toplulukta böylesine bir eşitliği sürdürmek olanaklı olabilirdi; ama inananlar topluluğu büyüyüp örgütlenmeye başlayınca, o dönemde böyle bir şeyi gerçekleştirmek de olanaklı olabilecek miydi? Tarih olamayacağını gösterdi. Hıristiyan kilisesinin tarihi, başlangıcından papaların imparatorlara kafa tutabildikleri yüzyıllara kadar, en aşırı eşitlikçilikten, en aşırı eşitsizliğe doğru gelişen bir oluşumun tarihidir.

İsa çarmıha gerilince, onun örgütsüz taraftarlarını örgütleyen Saint (aziz, ermiş) Paulus oldu. Paulus ile, İsa'nın eşitlikçi düşünceleri yanında eşitsizlikçi görüşler de boy göstermeye başladı. Ama Hıristiyanlık, çıkışını izleyen yüzyıllarda, yandaşlarını Roma İmparatorluğu'nun en aşağı tabakaları arasından edindiği için, eşitlikçi niteliğini daha bir süre sürdürebildi. Eşitlikçi düşünce-

ler, bir bakıma, Hıristiyan inancında hiç bir zaman eksik olmadılar. Ama bu eşitlik, başlangıçtaki tüm insanların herşeylerini bölüşerek yaşadıkları somut içeriğinden soyutlanarak, tüm Hıristiyan ruhların yüce tanrı önündeki eşitliği biçimindeki içi boş, soyut bir eşitlik anlayışı noktasına getirildi.

İsa, adaletsizlikle, eşitsizlikçi düzenle savaşma yolunda, kılıcı değil «sevgi»yi öğütleyen, yanağına bir tokat atılana öteki yanağını çevirmesini salık veren «barışçı yayılmacı» yöntemi izledi. Paulus da aynı barışçı yayılmacı yöntemi seçmişti. Hıristiyanlar, Allah'a adadıkları kulluklarıyla uyuşmayacağı düşüncesiyle, Roma imparatoruna, onun beklediği bir tanrı saygısı göstermiyorlardı. Bunu Roma düzenine karşı çıkmak olarak yorumladıkları için Hıristiyanları koğuşturan Roma yöneticilerini yatıştırmak, böylece Hıristiyanlığın kökünün kurutulmasını önlemek için olacak, Paulus, ilk Hıristiyanlara, kendilerine zulüm etseler de yöneticilere boyun eğmelerini öğütlemişti. Böylece, her ne koşul altında olursa olsun, yöneticiye boyun eğme düşüncesi Hıristiyanlığa girmiş oldu. Adaletsizliklere karşı ayaklanmayı önleyen bu düşüncenin açtığı aralıktan, öteki boyun eğici ve eşitsizlikçi görüşler de sızdılar. Çünkü, Roma imparatorluğu zamanında ve ortaçağda eşitsizlikçi bir düzen vardı ve bu düzen egemen sınıfların düzeniydi, yönetici onlardı. Böyle olunca yöneticilere boyun eğmek onların eşitsizlikçi düzenlerine de boyun eğmek anlamına gelecekti.

Kilisenin Hiyerarşik Örgütlenişi: Hıristiyanlığın Roma otoritelerince koğuşturulduğu yüzyıllarda, havariler ya da misyonerler tarafından kurulan gizli Hıristiyan toplulukları olan «kilise»ler örgütlenmişlerdi. Bunlar Roma imparatorluğunun dört bir yanına yayılırlarken, aralarında inanç birliğini koruyabilmek ve dış baskılara karşın Hıristiyanlığı sürdürebilmek için, bir otoriteye, bir disipline gerek duyuldu. Bunun üzerine kilise içinde «öğretmenler», «din büyükleri», «piskoposlar», «başkanlar» gibi farklılaşmalar görüldü.

Kilisenin eşitsizlikçi, hiyerarşik bir örgüt durumunu almasıyla birlikte, eskiden tüm Hıristiyanlarca seçilen din görevlileri, artık üstten atanır oldular. İlk Hıristiyan kiliselerinin inançlarına ve yöntemlerine bağlı olan kimselerin gerek bu üstten atamalara, gerek eşitsizlikçi gidişe karşı tepkileri sonuç vermemiş, papalık bildiği yolda yürümüştür.

Piskopos (Yunanca denetçi, müfettiş anlamına gelen bir sözcük olan «*epikopos*»dan gelir) bir bölgedeki kiliseleri denetleyen görevli idi. Her piskoposun, her birinin bir havari tarafından kurulduğuna inanılan kilise çevresinde bir piskoposluk (denetim) bölgesi vardı. Havariler İsa'nın vekilleri olduklarına göre, onların kurdukları kiliselerin başkanları olan piskoposlar, kendilerini, havarilerin, dolayısıyla İsa'nın vekilleri sayıyorlardı.

Roma imparatorluğunun Hıristiyanlığı koğuşturmaktan vazgeçip Hıristiyanlığı benimsemesiyle, yeraltından yer yüzüne çıkan kilise, imparatorluğun yönetsel örgütlenişine koşut bir örgütleniş geliştirdi. Aşağı yukarı her bir Roma eyaleti içindeki piskoposluk bölgeleri, bir başpiskoposun yönetimi ve denetimi altında birleştirilerek, başpiskoposluklar kuruldu. Piskoposların Roma kentlerinden birinde oturmalarına karşılık, başpiskoposlar genellikle bir Roma eyaletinin başkentinde, içinde bir piskoposluk kilisesi (katedral) bulunan yerlerde oturuyorlardı.

Papanın Üstünlük Savları: Gene Roma imparatorluğunun örgütlenişine koşut olarak, Roma başpiskoposu, öteki bütün piskoposların ve başpiskoposların başkanı, babası (papası) olduğunu söyleyerek, hiyerarşik kilise örgütlenişinin tepesinde yer aldı.

Roma başpiskoposu (papa) öteki başpiskoposlara üstünlük savını ileri sürerken imparatorluk başkentinin (Roma'nın) saygınlığından yararlanmıştı. Papalar bu üstünlük savlarını, *İncil*'den çıkardıkları iki ayete dayandırıyorlardı. «Matta'ya Göre İncil»in 16. bölümünün 18. ayetinde, İsa'nın Petrus'a şunları söylediği yazılıydı: «Ben de sana derim ki: Sen Petrus'sun ve ben kilisemi bu kayanın (*petra*'nın) üzerine kuracağım.» Burada bir sözcük oyunu yapılmaktaydı; Yunanca kaya anlamına gelen «*petra*» sözcüğünün Petrus adına benzemesinden yararlanarak İsa, ben kilisemi bu kayanın üzerine kuracağım derken, kaya gibi sağlam olan Petrus'un üzerine kuracağım demeye getirmişti. Sonra «Yuhanna'ya Göre İncil»de (21. bölüm, 15-17. ayetlerde) İsa, çarmıha gerildiğinden üç gün sonra kıyam ettiğinde havarilere görünmüş ve Petrus'a üç kez üstüste, «Beni seversen koyunlarımı güt» demiş.

Bu kanıtları ileri sürdükten sonra, papalar devamla, Roma kilisesini Roma'da şehit olan Petrus'un kurduğunu, dolayısıyla İsa'nın vekilliğinin Petrus'dan Roma kilisesi başpiskoposlarına geçtiğini, bu nedenle kendilerinin İsa'nın vekilleri sıfatıyla Hıristiyanlığın başkanı olduklarını ileri sürerler.

Papalığın öteki başpiskoposluklardan üstün olduğu, onların başkanı olduğu savları, güçlü başpiskoposluklarca kabul edilmedi. Bu, Hıristiyan kilisesinde görüş ayrılıklarına, giderek bölünmelere yol açtı. Sırtlarını Bizans imparatoruna dayayan Bizans başpiskoposları (ki kendilerine Yunanca «atasal yönetici» anlamına gelen «*patriark*» sözcüğünden gelen bir sözcükle, «patrik» adı verilmişti) papanın üstünlük savını hiç bir zaman kabul etmediler. Bu yolda onların elinde de *İncil*'in içinden ve dışından sağlanmış pek çok kanıt vardı. Ama patriklerin değil papaların Hıristiyanlığa egemen olmalarının nedeni, patrikler Bizans imparatorlarının merkezi gücünün gölgesinde kalırlarken, Batı Roma imparatorluğunun zayıflaması ve yıkılması ile ortaya çıkan iktidar boşluğunda, papaların kendilerini imparatorluğun işlevlerini üstlenen kimseler olarak görüp, bu yolda çaba göstermiş olmalarıydı. Batı Roma İmparatorluğu yıkılınca, papalar, yalnız Latin Hıristiyanlık dünyasının tinsel yöneticisi olarak kalmadılar, Roma kentinin ve çevresinin gerçek yöneticileri oldular.

d. Kilise İçinde Görüş Ayrılıkları ve Mezhepler

Hıristiyanlık koğuşturmaya uğradığı, baskı altında olduğu zamanlarda, Hıristiyanların aralarında gerçekleştirdikleri birlik ve beraberlik, 312'de baskılar kalkar kalkmaz yok olmuş, Hıristiyanlar arasında düşünce ayrılıkları başgöstermiştir. Örneğin Mısır' da Arius adında yetenekli bir rahip, Hıristiyanlığın «baba-oğul-kutsal ruh» üçlemesine akla yakın bir açıklama getirdi. Arius, oğul tanrı (İsa) baba tanrıdan (Allah'dan) olduğuna göre, baba tanrı oğul tanrıdan üstündür, hiç değilse ondan önce gelir dedi. Ona karşı çıkanlar, üçünün de bir, dolayısıyla birbirlerine eşit oldukları görüşünü ileri sürdüler. Bu konudaki tartışmalar gelişerek, din adamları, düşünürler arasından berber dükkânlarına kadar yayıldı. Hıristiyanlık dünyası iki kampa ayrıldı. Bunun üzerine sorunun çözülmesi için imparator Konstantinos, 325 yılında İznik'te Hıristiyan kilisesinin ilk genel konseyini topladı, konseye başkanlık edip, konsey kararlarına yasa gücü kazandırdı.

İznik Konseyi Ariusçuların görüşünü reddettiyse de, Ariucsular, konseyin kararlarını inandırıcı bulmadılar. Ariusçuluğa gösterilen ilgi kesilmedi. Ariusçuluğun Hıristiyanlık tarihine yaptığı en önemli etki, çoğu Cermen kabilelerinin, Ariuscu misyoner Ulfias tarafından Hıristiyanlığa, ancak Ariuscu inanç ile sokulmuş olmalarıdır. Cermen halklarının Ariuscu olmaları Hıristiyanlığa farklı bir

hava getirdi. Bu havadan esinlenen bazı dinsel hareketler, ileride kilise (papalık) tarafından «sapma» olarak nitelenip, lânetlenecek, hatta üzerlerine haçlı seferleri yollanacaktır. Buna karşın, eşitsizlikçi, hiyerarşik bir örgüt durumuna gelen kilise «imparatorluğuna» karşı, eşitlikçi başkaldırışlar hep bu kökten filiz vereceklerdir. Ariusculuk Hıristiyan düşünüşünde eşitlikçi ve yalınlıktan yana düşünceleri besleyecektir.

Ariusculuk sürdü gitti. Bunu kilise içindeki öteki görüş ayrılıkları izledi. Her keresinde toplanan konseyler, kendi doğru buldukları inançları onaylayıp, ötekilerini lânetleyerek, yavaş yavaş kilisenin resmî mezhebini biçimlendirmeye, *İncil*'e girecek metinleri saptamaya başladılar.

Geçerli metinler *İncil* ile saptandığı halde, kilise içinde görüş ayrılıklarının çıkması sona ermedi. Bu görüş ayrılıkları Hıristiyanlığın üzerine yerleştiği farklı kültür ortamlarıyla ilgiliydi. Yeni inancın boyası, sürüldüğü yerlerdeki eski kültürün rengine göre yerden yere ton farklılıkları gösterdi. Bu nedenle ortaya çıkan inanç (mezhep) farklılıkları çoğu kez siyasal amaçlar yolunda kullanıldı.

Hıristiyan dünyasında en büyük görüş ayrılığı, Yunanca ve Latince konuşan ülkeler arasında çıktı ve bu ayrılık giderek 1054 yılında, doğu ve batı kiliselerinin birbirinden ayrılmaları ile, Katolik ve Ortodoks mezhepleri ayrımına vardı.

e. Kilisenin «Devletleşmesi»ne Karşı Tepkiler

Kilisenin başlangıcındaki yalın, eşitlikçi durumundan ayrılıp, hiyerarşik, eşitsizlikçi bir kurum durumuna gelişine; büyük zenginliklere sahip olup tantanalı bir yaşam eğilimi göstermesine, kısaca «devletleşmesine» karşı çeşitli tepkiler doğdu. Bu tepkilerden bazıları papalıkça dinden sapma (mutezile) olarak lânetlendi; bazıları ise kilise tarafından tanınarak «satın alındı.» Satın alınanlar ya da teslim alınanlar manastırcılık hareketleri ve kilisece tanınan öteki tarikatlardı.

Manastırlar ve Keşişler : Kilisenin eşitsizlikçi gidişine karşı gösterilen tepkilerden bazıları papalık tarafından onaylanarak kilise içine alındılar. Böylece kiliselerin yanında manastırlar, papazların yanında manastırların din adamları olan keşişler belirdi.

Kilise, İsa'nın ve havarilerinin yalın, eşitlikçi yaşamlarından ayrılıp, eşitsizlikçi bir örgüt durumuna gelirken, diyelim ki yapı ve inanç değiştirirken, bu değişmeyi hoş karşılamayan, ilk Hıristiyanlığın yalın, eşitlikçi niteliğine bağlı kalmak isteyen, hatta bu yolda aşırıya giderek bir takım perhizler ve dervişlikler ardında koşan kimseler ortaya çıktı. İsa'nın acı çekmesini, yoksulluğunu ülküleştiren, kendilerini dünya nimetlerinden yoksun edip salt dine vermek, nefislerini öldürmek ve acı çekmek yolunda birbirleriyle yarışan bazı kimseler, işi ağaç kovuklarında, oyuklarda, sütunların tepelerinde yaşayacak kadar ileriye götürdüler. Bu akım başı boş bırakıldığında, Hıristiyan inançlarından gerçek sapmalara, belki de yeni mezheplere yol açabilecek bir eğilim gösterdi. Öte yandan bu tür davranışların tümüyle yasaklanmaları, birçok sofu Hıristiyanı kilise dışında bırakmış olacaktı. Bunun üzerine ileriyi görüşlü bazı din adamları, bu hareketleri kilise içine alarak düzenlemenin, denetim altında tutmanın, böylece aşırılıklara kaçılmasını önlemenin daha akıllıca bir tutum olacağını anladılar. Bu dünya yaşamından uzaklaşıp kendini tümüyle dine vermek isteyenlerin nasıl yaşayıp nasıl davranacaklarını kurallarla saptadılar.

Bunlardan Yunan azizi Basil'in (329-379) saptadığı kurallar doğuda benimsendi. Basil bu yolu seçen din adamlarının kentlerden ve öteki yerleşme merkezlerinden uzaklarda, ıssız yerlerde kuracakları manastırlarda, bekârlık ve yoksulluk kuralına göre yaşayıp, aşırılığa kaçmadan, kendilerini dine ve tapınmaya adamalarını istiyordu. Tapınmada aşırıya kaçmamaları için de, tarlalarda çalışıp kendi yiyeceklerini sağlamalarını istedi.

Batıda ise St. Benediot, 520 yılında İtalya'da Monte Cassino'da kurduğu büyük manastırında, Latin manastırlarının kuralını koydu. Benedict de, din adamlarından ağır çalışmalar yapmalarını bekliyor ve onlardan başkalarının zayıflıklarını hoş görmelerini istiyordu.

Ama çok geçmeden manastırların da mal mülk sahibi olup, kuruluşlarındaki yalın yaşayış idealinden ayrıldıkları görüldü. Bununla birlikte manastırlar, ilkin dinsel, daha sonra derin felsefi araştırmaların yapıldığı düşünce merkezleri oldular.

Kilisenin Bozulması : İlk yüzyıllarda papalığa, gerçekten din bilgileri derin, önderlik nitelikleri yüksek kimseler seçiliyordu.

O dönemlerde yaşamını, kişisel çıkarlarına değil, gerçekten kiliseye, dine, başkalarının iyiliğine adamış papalar çıktı. Bunlar, kilisenin ve papalığın saygınlığını artırdılar. Öyle ki, İ.S. 5. yüzyılda papanın Hıristiyan dünyasının en yüksek önderi olduğundan kimsenin kuşkusu yoktu.

Ama daha sonraları, papalık, bu makam için birbirleriyle uğraşan birkaç Roma soylu ailesinin tekeline geçti. Bu aileler arasındaki rekabet sonucunda kurulan çeşitli entrikalar ile, papalık makamına düşünülemeyecek kadar ahlâksız kimseler geçirildi. Papalığın bozulmasına ve kilisenin gittikçe zenginleşmesine koşut olarak, kilise örgütünün öteki basamaklarındaki dini adamları da yozlaşmaya başladılar.

Feodal düzenin genel kuralları, etkilerini kilise içinde de duyurmaya başladı. Rahiplikler de (yeteneğe bakılmaksızın) fiefler gibi babadan oğula geçer oldu. Kilise makamları, memurluklar gibi, yüksek bedeller karşılığında alınıp satılmaya başlandı. Bu konuda Piskopos Gerbertus'un şu sözleri durumu bütün açıklığıyla ortaya koymaktadır :

> «Altınım vardı, pikoposluğu elde ettim. Ayrıca altınımı geri almaktan da korkmuyorum. Gereğini düşünmek yeter. Bir rahip atarım altınımı alırım, bir rahip yardımcısı atarım yığınla gümüş alırım. İşte verdiğimi topladım gitti.»

Tarih, Gerbertus gibi doğru sözlü insanlar sayesinde aydınlatılabiliyor.

Piskoposların çoğunun geniş malikâneleri vardı. Evlenmeleri yasak olan keşişler, evlilik dışı birlikte yaşam sürdürüyorlardı. Evlenmeleri yasak olmayan rahipler ise, oğullarına yüklü bir miras hazırlamaya çaba gösteriyorlar ve bu mirasla birlikte rahiplik makamlarını da oğullarına aktarıyorlardı.

Fransisken ve Dominiken Tarikatları : Kilise, yukarıda anlatılan nedenlerle hızla saygınlığını yitirirken, 13. yüzyılda bu gidişe biri içten biri dıştan olmak üzere iki tepki geldi. İçten tepki dilenci tarikatları (yollar) olarak bilinen Fransisken ve Dominiken tarikatlerinin kurulmasında kendini ortaya koydu. Fransisken tarikatının kurucusu olan St. Francis (1181-1266) zengin bir ailenin oğlu idi. Bir gün atı üzerinde giderken, birdenbire duyduğu derinden bir

iti ile, atından inerek yanından geçtiği cüzzamlı bir adamı öptü. Bu davranışından sonra da dünya nimetlerine sırt çevirip yaşamını dinsel çabalara adadı. Francis, kurmuş olduğu tarikatte, yoksulluğu bir ülkü olarak benimseyip, tarikatine giren din adamlarının evlere, kiliselere sahip olmalarını yasakladı. Bir Fransisken din adamı, ekmeğini sadakalarla sağlayacak, nereye vaaz vermeye gitmiş, nerede akşamlamışsa orada sabahlayacaktı.

Papazlardan ve keşişlerden farklı olarak din adamlarına «frer» denen bu dilenci tarikatlarının manastır düzenlerinden farkları, manastırlara çekilmeyip tersine insanların aralarına karışmalarıydı. Papalık Fransisken tarikatını ötekileri gibi afroz etmeyip, 1210'da kabul etti. Ama aşırı yoksulluk kurallarını da hafifletti. Francis'in ölümünden başlayarak bu tarikat da mal, mülk zenginlik edinmekten geri kalmadı.

St. Dominic (1170-1221) ise, bir başka tarikat olan Dominiken tarikatını kurdu. Bu tarikat da 1215 yılında papalıkça tanındı. Dominic, Francis'den farklı olarak, yoksulluğu itizal ile (Hıristiyanlıktan sapmalarla) savaşım aracı olarak görmüştü.

Bu iki tarikat kilise içinde bir reform hareketine yol açtılar; kilisenin yitmekte olan saygınlığını kurtardılar. Papalığın ve din adamlarının toplumda yeniden etki sahibi olmalarını sağladılar. Papalık, Hıristiyanlıktan sapmalara karşı 1233 yılında «Engizisyon»u kurunca, bu iki tarikatın üyeleri, dinden sapmaları koğuşturan engizisyon mahkemelerinin üyeleri oldular.

f. Sapma Hareketleri, İç Haçlı Seferleri ve Engizisyon

Kilisenin zenginleşmesine, eşitsizlikçi bir örgüt durumuna gelişine ve bozulmasına karşı gösterilen bazı tepkiler, papalık ve kilise tarafından dinden sapma (itizal) olarak nitelenip lânetlenerek, kilise dışında bırakıldılar. Bu tepkiler genellikle eşitsizlikçi toplumsal ve dinsel düzene karşı, aşağı sınıfların, dinsel giysiler içinde ortaya çıkan tepkileriydi.

Sapma Hareketleri: Pek çok olan ve hemen hepsinin kökü papalığın, üzerlerine iç haçlı seferleri açtırmasıyla kazınan, ya da yer altına itilen bu hareketlere örnek olarak, yalnızca ikisinden söz edeceğiz. 1170'te kilisenin İsa'nın yoksul ve yalın yaşamından ayrıldığını söyleyen Waldus, tüm varlığını yoksullara dağıtıp, yoksulluğa dayanan bir tarikat kurar. Önce papanın onayını alırsa

da, sonra din adamlarının servetleri ve ahlâksızlıkları hakkında çok sey söyleyince, 1184'te Verona'da toplanan konseyce lânetlenir. Buna karşı Walduscular, her iyi insanın rahip olması gerekmeksizin ve aracı rahiplere başvurmaksızın vaaz (dinsel öğüt) vermeye ve *Kitabı Mukaddes*'i öğrenmeye hakkı olduğunu ilân ederler.

Bu sıralarda, Fransa'nın Albi kasabasında odaklaşan, bu nedenle kendilerine Albililer denilen bir başka tarikat daha belirmişti. Papa III. İnnocent, İsa yoksulluğuna dönülmesini isteyen bu tarikatların İsa'ya ihanet ettiklerini, bu nedenle ölümü hak ettiklerini söyleyerek, Fransız kralından bunlara karşı haçlı seferine çıkmasını istedi. Papanın ve kralın çağrısına uyan Kuzey Fransa soyluları, «sapanlar» öldürüp, mallarını almak için Albililer'e saldırdılar. 1209 yılında başlatılan bu sefer, tüyler ürpertici bir kıyımla sonuçlandırıldı. Albililerin uğradıkları bu kıyımdan gözleri korkan Walduscular da dağıldılar.

İç Haçlı Seferleri ve Engizisyon: Papalık, kitlesel tepkileri önledikten sonra böyle tepkilerin kökünü kazımak için, bireysel sapmaları da izlemek üzere, 1233'te «Engizisyon» örgütünü kurdu. Engizisyon'un kurucusu papa IX. Gregorius'tur. Engizisyon Latince «koğuşturma» anlamına gelen bir sözcüktür. Engizisyon örgütü ise, papalıkça kabul edilen dinsel görüşlerden ayrılanları, sapanları koğuşturup; suçlu bulursa ateşte yakılmasına karar veren mahkemeleri olan, sapmanın kökünün kazınması görevini üstlenmiş bir örgüttü. Ne acıdır ki kilise içinde, kilisenin zenginleşmesine ve bozulmasına karşı çıkıp, yoksulluğu savunan Fransisken ve Dominiken tarikatlar, kilise tarafından benimsenip teslim alındıktan sonra, aynı düşünceyle kiliseye karşı çıkan tarikatları koğuşturan Engizisyon mahkemelerinin üyelerini yetiştiren kuruluşlar durumuna geldiler. Engizisyon, saçmalık derecesine varan nedenlerle binlerce kimseyi, savunma hakkı tanımaksızın, ölüme mahkûm etti. Sapma olarak nitelediği görüşleri benimseyenlerin yanı sıra, Yahudiler ile de uğraştı.

İşte eşitsizlikçi toplumsal düzene ve bu düzenin aracı olan eşitsizlikçi kiliseye karşı aşağı sınıf hareketlerinin, dinsel niteliğe bile bürünmüş olsalar başlarına gelecek olan buydu ortaçağda.

g. Haçlı Seferleri ve Sonuçları

Kilisenin, yitmekte olan saygınlığını yeniden kazanmak ve bu yolda Hıristiyan toplumu içindeki etkisini genişletmek için giriş-

tiği işlerden biri de, Haçlı Seferlerini örgütlemesidir. 1095'te Papa II. Urban içinde İsa'nın yattığı kutsal lâhdin İslamların elinden alınması için bir kutsal savaş çağrısında bulundu. Tam zamanında yapılmış bir çağrıydı bu. Bir bakıma, Eski Yunan proletaryasını bir safra gibi düzenin dışına atma amacıyla İsokrates'in Yunan yöneticilerine yaptığı Doğu Seferi çağrısına benziyordu. Çağrıya feodal düzenle bütünleşememiş öğeler, eşitsizlikçi toplum düzeninin yersiz yurtsuz, umutsuz bıraktığı öğeler katıldı. Haçlı Seferlerine şövalyeler, prensler şan ve şöhretlerini yükseltmek için, topraksız ya da az topraklı prensler, geniş topraklara kavuşmak için; topraksız ve bir feodal beyin himayesine sığınamamış aç köylüler, bir parça toprak edinmek için; kasabalardaki, kentlerdeki işsiz güçsüz kimseler, suçlular takımı, yağmalarla dünyalıklarını doğrultmak için katıldılar. Bu umutlar üstüne bir de papa, bu sefere katılanların günâhlarının bağışlanacağını cennetin kapılarının kendilerine açılacağını bildirince, Avrupa'nın yoksul kitleleri yollara düştü.

12. yüzyılda Papa II. Urban, Fransa'da Clermont halkına Haçlı Seferleri için asker bulmaları yolunda yaptığı konuşmada kilisenin görünürdeki kutsal amaçları ardındaki niyetlerini anlamamıza yardımcı olacak sözler söylemiştir :

> «Bırakın özel hayatlarında iman sahiplerine karşı habisce savaşmak alışkanlığında olanlar şimdi kafirlere karşı savaşsın. Bırakın önceleri haydut olanlar şimdi asker olsun. Bırakın önceleri kardeşleri ve yakınlarıyla çelişenler barbarlara karşı savaşsın.»
>
> (Krech ve Crutchfield, *Sosyal Psikoloji*, s. 515)

İlk haçlı seferinin disiplinsiz çapulcular ordusunun başında, Münzevi Peter adında (eşek üzerinde Avrupa ülkelerini dolaşarak adam toplayan) bir papaz vardı. Bunların bir bölümü daha Avrupa'dan çıkmadan yollarda perişan oldu; geri kalanı Bizans'ı yağmaladılar; kiliselerin kubbelerindeki kurşunları bile söktüler. Anadolu'ya geçince de, İslamlar tarafından yok edildiler.

1095'te başlayan Haçlı Seferleri iki yüzyıl kadar sürdü. İlk Haçlı seferlerinden sonra, büyük feodal beylerin katıldıkları daha düzenli ordular kuruldu. Toplam olarak sekiz kadar haçlı seferi düzenledi. Bunların içinde «Çocuk Haçlılar»ın seferi, Hıristiyan düşünüşü içinde imanın ve inancın gücü ve Haçlı Seferlerinin bo-

şunalığı konusunda iyi bir örnek oluşturur. 1212 yılında günâhsız Hıristiyan çocuklarının yapacağı bir haçlı seferinde, denizin sularının önlerinde yarılıp Kudüs'e yol olacağı ve Tanrı'nın mucizesi ile, bu çocuklar ordusunun kan akmasına gerek kalmadan Kudüs'ü ele geçirecekleri inancıyla, binlerce Alman ve Fransız çocuğu toplandı. Deniz önlerinde yarılmayınca, bunların birçoğu, Marsilya'da ve öteki limanlarda, kendilerini köle olarak satan kimselerin ellerine düştüler .

Haçlı Seferleri, bu seferlere katılanların umduklarını vermemiş, sel gibi kan akmasına yol açmışsa da; bu seferleri örgütleyenlerin ve yönetenlerin umduklarını vermiş görünüyordu. Avrupa proletaryası Kudüs yollarında yok olurken; Kudüs ele geçirilmiş, haç yolları açılmış, prensler Suriye'de ve Anadolu'da «Haçlı Devletleri» denen feodal devletler kurmuşlardır.

Bundan öte, Haçlı Seferleri, bu seferleri düzenleyenlerin ummadıkları sonuçlar doğurmuştur. Haçlı Seferleri Doğu-Batı ticaretine yol açmış, doğu mallarının girdiği Cenova, Venedik gibi kentler çok zenginleşmiştir. Kuzeyde Flanders bölgesi kentleri ise, Doğu'nun aradığı yünlü dokuma mallarını ürettiklerinden dolayı, canlanmaya başlamıştır. Bu ticaretin ve ticaret ve sanayi kentlerinin, feodal toplumun bağrında burjuva ekonomisinin, burjuva toplumunun, burjuva kültürünün tohumlarını geliştirerek yeniçağı hazırladıklarını ileride göreceğiz. Haçlı Seferlerinin bir başka sonucunu, Bizans kültürüyle ilişkiye geçilmesiyle birlikte, Cermen akınları sırasında Batı'da yiten bazı antik (Yunan ve Roma) yapıtlarının yeniden ele geçirilip, Latince'ye çevrilmeleri olmuştur. Bu çeviriler, kültürel bir uyanış hareketi olan Rönesans'ın hazırlanmasında büyük rol oynayacaktır.

Papalar, kısa dönemde Haçlı Seferlerinden umduklarını bulmuşlar ve bu seferler sayesinde yetki ve saygınlıklarını artırmışlarsa da; Haçlı Seferleri, uzun dönemde papalığın otoritesini azaltacak sonuçlar yaratmıştır.

h. Papa-İmparator Çatışmaları

Latin Hıristiyan dünyasında siyasal ve dinsel gelişmeleri ayrı ayrı gördükten sonra; şimdi kilise ile devletin, kendini imparator-papa çatışmalarında ortaya koyan ilişkilerine geçebiliriz.

Bizans'daki İmparatorun Ağır Bastığı Dönem : İmparator Konstantinos, 324'de Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra, kendini din

işlerinin de başkanı olarak görmüş, Hıristiyanlığın ilk genel konseyine başkanlık etmişti. O sıralarda devletin desteğine muhtaç olan piskoposlar, buna ses çıkaramamışlardı, aslında ses çıkarabilecek durumda değillerdi. Bu dönemde piskoposlar, genellikle, imparatorlarla işbirliğine istekli görünürler.

İmparatorlar ise, piskopos seçimlerine ilgi gösteriyorlardı. Kendilerini hem devlet hem din işlerinin başkanı görerek, hem devlet memurlarını hem kilise görevlilerini atama haklarının olduğunu düşünüyorlardı. Kilisenin (Hıristiyanlığın imparatorlukça tanınmadığı zamanlardan gelme) piskoposlarını kendisinin seçmesi geleneğine karşı da, bu seçimi onaylama yoluyla, din adamlarını atama haklarını korumuş oluyorlardı. Devlet, Hıristiyanlığı benimseyince, piskoposlara yönetimle ve yargılama ile ilgili bazı görevler verilmişti. Örneğin, piskoposların bazı suçları yargılayan mahkemeleri vardı. Bu nedenden dolayı da imparatorlar, piskoposların seçiminde söz sahibi olmak istiyorlardı. Kilise, zayıf olduğu dönemlerde, imparatorların bu tutumuna karşı çıkmadı. Bu dönemlerde piskoposlar, imparatorları, bu dünyadaki işleri Hıristiyanlığa uygun olarak yönetmeleri için Tanrı tarafından atanmış ajanlar olarak görüyorlardı.

Papalığın Bağımsızlaşması ve Kutsal Roma İmparatorluğu'nun Kuruluşu : Papaların, öteki piskoposların üzerinde ve onların başkanı olduklarını öne sürdüklerini görmüştük. Bizans patrikleri ile birlikte, Bizans imparatorları da bu sava karşı çıkmışlardı. Bu olay kilise ile devlet, papa ile imparator çatışmasının ilk örneğini oluşturuyordu.

Kilise güçlenip, imparatora bağımlılıktan kurtulma yolunda adımlar atmaya başladı. Papa I. Gelasius (492-496 yılları arasında papalık eden bu din adamı) imparatorun kilisenin efendisi değil, kilisenin bir çocuğu olduğunu söyledi. Papalık güçlendikçe, kendini Bizans'daki imparatorun egemenliğinden kurtarmak için çeşitli yolları aradı. Ve bunun en iyi yolunu Batı'da kendine bağlı bir imparator yaratmakta buldu. Papa II. Stephen, Lombartlar'ın papalığın bazı topraklarını ele geçirmeleri üzerine, normal olarak papalığın koruyuculuğu görevini üstlenmiş olan Bizans'daki (Doğu Roma) imparatoruna baş vurması gerekirken, 753 yılında Frank kralı Kısa Pepin'e başvurdu. Ondan Konstantinos'un papalığa armağan ettiği toprakları kurtarmasını istedi. Bu ziyaret sırasında Pepin'i, başına yağ sürerek (meshederek) kutsamak fırsatını da

kaçırmadı. Bununla Tanrı'nın papa aracılığı ile Pepin'i kutsayıp, onu Roma Kilisesi'nin koruyucusu yaptığını anlatmak istemişti. 758 yılında ise Papa Paul, Pepin'e papalık için savaşmasını, papalığın koruyucusu olduğunu ima eden, ama bundan ileride daha geniş yorumlar çıkartılacak bir davranış ile, bir kılıç yolladı. Bu davranışlar Bizans'daki imparatordan kurtulup Batı'da bir imparator yaratmanın adımlarıydı.

Papalığın Düzenlediği Sahte Belge: II. Stephen, Ravenna'yı ve çevresindeki toprakları Lombartlar'dan geri almasını istemek için Pepin'e başvurmadan önceki bir tarihte, buraların 314 yılında imparator Konstantinos tarafından papalığa verilmiş, yerler, dolayısıyla zaten papalığın toprakları olduğunu ileri sürmüştü. Pepin'in bu toprakları Lombartlar'dan geri alarak papalığa vermesi, «Pepin'in bağışı», bu bakımdan «Konstantinos'un bağışı»nı yenileme anlamına gelecekti.

Konstantinos'un bağışı olarak sunulan böyle bir belge, bu yerlerin papalığa ait olduğunu göstermekten öte, papalığın imparatorluğa üstünlüğü yolunda birçok (sahte) kanıtlar yaratma çabasındaydı. Belge, bu bağışın yapılışı dolayısıyla düzenlenen törende, Konstantinos'un imparatorluk tacını çıkarıp papaya uzattığını, papanın hem din hem devlet işlerinde Tanrı'nın yeryüzündeki tek temsilcisi olduğunu papaya söylediğini, böylece papalığın erkinin imparatorun erkinden üstün olduğunu kabul ettiğini anlatıyordu. «Konstantinos'un Bağışı» belgesinde ayrıca (feodal düzende astın üstüne gösterdiği geleneksel bir davranışa uygun olarak) imparatorun, üstü olarak gördüğü papanın atını, dizginlerinden tutarak, üzerinde papa bulunduğu halde bir süre yürüttüğü yazılı idi. Belge, papanın hakları arasında yüksek memurları atama haklarının da bulunduğunu yazıyordu ki, bu, papanın, memurları, yöneticileri kralları, imparatorları atama hakkının olduğu anlamına geliyordu.

«Konstantinos'un Bağışı» belgesinin, papalık yazmanlarınca düzenlenmiş sahte bir belge olduğu uzun süre bilinmedi. Papalık, sırtını bu sahte belgeye dayayarak, sağa sola kafa tuttu, taki 1439'da İtalyan Rönesans bilgini Lorenzo Valla'nın belgenin sahte olduğunu yadsınamaz kanıtlarla ortaya koyuşuna dek.

Napoli Prensi Magnanimous Alfonso'nun sekreterliğini yapan bir bilgin olan Valla (1405-1477), papalığın «Konstantinos'un

Bağışı» belgesine dayanarak Napoli üzerinde egemenlik savında bulunması üzerine, belgeyi inceler. Valla, belgenin düzenlendiği söylenen tarihte (314'te) Konstantinopolis'te ne bir patriğin ne de bir piskoposun bulunduğunu, hatta Konstantinopolis'in o tarihte Hıristiyanlığa geçmiş olmadığını; hatta hatta Konstantinopolis diye bir kentin o tarihte bulunmadığını ortaya koydu. Çünkü o tarihte daha Konstantinos, Bizans kentinin yanında Konstantinopolis adını vereceği yeni bir kenti kurmak için harekete geçmemişti.

Papanın İmparatora Taç Giydirişi: «Konstantinos'un Bağışı» sahte belgesinde izlerini gördüğümüz, papalığın kendine bağlı bir imparatorluk kurumu yaratma yolundaki önceden tasarlanmış programının son perdesi, bir Frank kralına taç giydirilmesiyle oynandı.

Pepin'in oğlu Şarlman 774'te Lombart Krallığı'nı ortadan kaldırınca, papaların eline son perdeyi oynamak için bekledikleri fırsat geçer Şarlman'a imparatorluk tacını giydirmeyi önerirler. Şarlman papadan taç giyerek, papalığa bağımlı bir yönetici durumuna düşmemek için önce bu öneriyi kabul etmez. Ama 800 yılında Papa III. Leon, Şarlman'ı imparatorluk tacı giymeye razı eder. Şarlman aynı yıl Roma'da papanın elinden imparatorluk tacını giyer.

Böylece, Roma İmparatorluğu «Kutsal Roma İmparatorluğu» adıyla yeniden canlandırılmak istenmiştir. Bir Batı kralına imparatorluk tacı giydirilmesiyle papalık, Bizans imparatorlarına verdiği imparatorluk erkini onlardan alıp, Kutsal Roma İmparatorlarına verdiğini söyleyebilmek için planladığı oyunlarını gerçekleştirmiş olur.

Şarlman, papalığın bağrı altında kalmamak için olacak, imparatorluk sıfatını kullanmamakla birlikte, gerçek bir imparator gibi davranmıştır. Dünya işlerinde olduğu kadar din işlerinde de sonul yetkileri elinde tutmuştur. Devleti yönettiği gibi kiliseyi de yönetmiştir. Şarlman'dan sonra ise imparatorluk, Şarlman'ın soyundan gelen prenslere verilen boş bir sıfat durumuna geldi.

Papaların Saygınlığının Artışı: İmparatorluk boş bir sıfat durumuna gelirken, papalık etkisini gittikçe artırıyordu. Öyle ki, 9. yüzyılda Latin Hıristiyan dünyasında en büyük otorite papalarda idi. 858-867 yılları arasında papalık eden Papa I. Nicolaus, papalığın gücünü en yüksek noktasına çıkardı. I. Nicolaus Bizans impa-

ratoruna yazdığı mektupla, imparator-papa ilişkilerinde yeni bir dönemi dile getiriyordu :

> «Aynı kimselerin hem kral, hem rahip, hem en büyük din büyüğü oldukları günler geçmiş, Hıristiyanlık iki görevi ayırmıştır. Hıristiyan imparatorlar ebedî yaşam için papaya muhtaçtırlar. Halbuki papaların geçici dünya işleri dışında imparatorlara gereksinimi yoktur.»

Papaların Saygınlığının Azalışı : I. Nicolaus'dan sonraki papalar, papalığın saygınlığını düşürdüler. Bunun nedenlerinden biri, papaların seçimi konusunda kurumlaşmış bir uygulamanın olmayışı idi. Papalar, bazen halkın, bazen imparatorun veya kralların onayıyla, bazen Roma kentinin soylu ailelerince seçiliyor, bazen de bir aile içinde babadan oğula geçer oluyordu. Papalık makamını para ile ele geçiren kimseler de çıkıyordu.

963'ten 1059 yılına kadar zayıflayan papalık, Cermen yöneticilerin denetimi altına girdi. Bu dönem içinde, yirmi beş papadan on ikisi imparatorca atanıp, beşi imparatorca görevinden uzaklaştırıldı. İmparator II. Henry zamanında papa-imparator ilişkileri, imparatorun ağır bastığı dönemin doruğunu simgeler. Bu dönemde imparatorlar, papalık makamını para ile satıyorlar, papaları göreve getiriyor, görevden uzaklaştırıyorlardı. Papalar imparatorun uyruğu durumunda idiler.

Papalığın Saygınlığının Kurtarılışı : Papalığı, düştüğü bu durumdan kurtaran kimse, bir papa değil, sofu, reformcu, genç bir imparator olan III. Henry oldu. 1039-1056 yılları arasında imparatorluk eden III. Henry, papalığın ve piskoposlukların imparatorca satılması göreneğini, önemli bir gelir kaynağından vazgeçmek pahasına kaldırdı. 1046'da papalığı para ile elde ettiği için IV. Gregorius'u papalıktan indirdi. Böylece papalık sofu bir imparator sayesinde, eski saygınlığına kavuşmaya başladı. Ama papaların eski saygınlıklarına kavuşup güçlenmeleriyle birlikte, iki yüzyıl kadar sürecek olan papa-imparator çatışmaları da başladı.

VII.Gregorius ile IV. Henry'nin Kavgaları : III. Henry'den sonra IV. Henry imparator olur. Ancak yaşı çok küçük olduğu için, imparatorluk yetkilerini kendisi kullanamaz. Bu sırada papa ölür. Kardinaller yeni bir papa seçerler. Roma'nın soylu aileleri ise papayı seçmenin kendi geleneksel hakları olduğunu söyleyerek, ayrı bir papa seçerler. İmparatorluk kardinallerin seçtiği II. Nicolaus'u

destekler. II. Nicolaus da papanın seçimi yöntemi hakkında bir buyruk çıkarır. Buna göre, papayı seçmek, ne imparatorun ne de soylu Roma ailelerinin yetkisi olacaktı. Papayı bellibaşlı piskoposlar (kardinal piskoposlar, kardinaller) seçeceklerdi. Böylece, papalığı din dışı etkilerden kurtarma yolunda önemli bir adım atılmış oluyordu.

Bu buyruk çıkarıldığı zaman küçük bir çocuk olan IV. Henry, buna karşı çıkamamıştı. Papa II. Nicolaus 1061'de ölünce, IV. Henry artık büyümüş, işleri eline alacak çağa gelmişti. Yeni papanın kardinaller tarafından seçilmesini kabul etmedi, yetkinin imparatorda olduğu konusunda diretti. Üç yıl süren bu çatışmadan, kardinaller üstün çıktılar.

Kardinaller tarafından seçilen Papa VII. Gregorius kendisinin St. Petrus'un sözcüsü olduğuna inanıyordu. Ama imparatorun iktidarını Tanrı'dan aldığına da inanıyordu. Önceleri papa ile imparatoru iki göze benzetmişti; demek ki ikisini eşit değerde görüyordu. Ama imparatorla kavga ettikten sonra, papayı güneşe imparatoru aya benzetmeye başladı. Bununla, ayın ışığını güneşten alışı gibi ,imparatorun yetkilerini papadan aldığını anlatmak istiyordu. İmparator din ve ahlâk dışına çıkınca, papanın onu tahttan indirebileceğini söylüyordu.

Papa VII. Gregorius, din adamlarının evlenmelerini yasakladı. Piskoposların kilise dışından kimselerce atanmasına karşı çıktı. Göreve atanan piskoposlar makamlarına geçince, kral ya da imparator kendilerine bu makamın simgesi olarak bir asa ve bir yüzük verirdi. Bununla piskopos kendini, bunları verene bağlamış oluyordu; bir başka deyişle, bunları veren imparator ya da kral piskoposun süzereni olmuş oluyordu. VII. Gregorius piskoposları kralların ve imparatorların etkisinden, layik feodal hiyerarşiden kurtarıp, kilise hiyerarşisi içine alarak kendisine bağlamak için, asanın ve yüzüğün papa tarafından verilmesi gerektiğini öne sürdü. Bu çatışmadan da istediğini elde ederek çıktı.

1075 yılında imparator IV. Henry, piskopos yardımcılarının da rızasını alarak, bir din adamını Milano piskoposluğuna atadı. Papa bunu imparatorun papalığın haklarını çiğneyen bir hakereti olarak görüp, imparatoru afaroz etmekle tehdit etti; imparator ise piskoposlar konseyini topladı. Piskoposlar papaya yolladıkları bir mektupta, papayı zina, yalancılık ve piskoposlara kötü davran-

makla suçlayıp kendisine bağlılıktan vazgeçtiklerini bildirdiler. İmparator IV. Henry ise papaya, imparatorun ancak Tanrı'ya karşı sorumlu olduğunu bildiren açık bir mektup yazdı. İmparator ve piskoposlar papanın görevinden uzaklaştırıldığını bildirdiler. Papa ise, imparatoru ve piskoposları afaroz ederek, asıl kendilerinin görevlerinden alındıklarını bildirdi.

Halk papanın yanında yer aldığı için, VII. Gregorius bu çatışmadan da galip çıktı. Çünkü papanın afaroz ettiği kimse bir kral, bir prens, bir imparator ise, ona bağlı olan feodal beyler, ona karşı olan bağlılık yeminlerinden kurtuluyor, vergi verme, asker verme gibi edimlerden kaçınabiliyorlardı. Yok eğer papanın afaroz ettiği bir din adamı ise, bu da kötü idi. Çünkü, o zaman da afaroz edilmiş din adamının yönettiği dinsel törenler, örneğin vaftiz, evlendirme, defin, geçerli sayılmıyordu. Bu nedenle halk da bu din adamlarına başvuramıyordu. Rahiplere dinsel törenlerdeki hizmetlerinden dolayı bir miktar bedel ödendiğinden, bu tür törenlere çağrılmayan din adamının ekonomik durumu da bozuluyordu. Kral ve imparatorların fizik güçlerine (ordularına) karşılık, papaların ucu ekonomik çıkarlara dokunabilen bu tür tinsel güçleri vardı.

İlk aşamada tinsel güç ağır basmış göründü. Papanın afaroz ettiği imparator IV. Henry, 1077 yılı kışında, karısını ve çocuğunu yanına alarak, ince günah çıkarma giysileri içinde ve yalın ayak başı kabak, papadan af dilemeye geldi. Papa, kendisini bu durumda sarayının önünde üç gün üç gece beklettikten sonra kabul etti. IV. Henry pişman olduğunu söyleyip, gelecekte papanın sözlerinden çıkmayacağına söz verdikten sonradır ki, papa kendisini bağışladı.

IV. Henry, af dilemiş olmakla birlikte, hiç de papaya boyun eğmek düşüncesinde değildi. Papa da, onun pişman olduğuna ve ilerde buyruklarına uyacağına pek inanmamıştı. Gün geçtikçe kuşkularının yersiz olmadığını gösteren davranışlarla karşılaştı.

IV. Henry'nin hasımları, Rudolf adında birini Henry'nin yerine imparator seçtiler. IV. Henry'nin af dilerken içten olmalığını, verdiği sözde durmayacağını anlayan Papa VII. Gregorius da bu yeni imparatoru destekledi. Papaların krallara ve imparatorlara karşı silahlarından biri de, feodal beyler arasında hizip çatışması yaratmaktı. VII. Gregorius şimdi de bu silahı kullanıyordu.

Bunun üzerine IV. Henry, kilise içinde kendisini destekleyenlerden birini papa seçti ve bu papa ile birlikte 1084'te Roma'ya girdi. Yeni papa IV. Henry'e taç giydirdi. Eski papa imparatorun tutsağı durumuna düştü. Normanlar, VII. Gregorius'u kurtarmak bahanesi ile Roma'ya saldırdılar, kenti yağmalayıp VII. Gregorius'u da tutsak alarak götürdüler. Papa onların tutsakları iken bir yıl sonra öldü.

VII. Gregorius, imparatorluğa karşı bağımsızlık savaşımında aceleciliğinin kurbanı olmuştu. Ondan sonraki papalar bağımsızlık yolunda daha sabırlı bir politika izleyerek daha kararlı gelişmeler sağladılar.

Worms Anlaşması: Papa-İmparator savaşımının ilk aşaması, VII. Gregorius'dan sonraki papaların düzenli ve sürekli çabalarıyla, 1122 yılında Worms Anlaşması ile papalardan yana sonuçlandı. Bu anlaşmayla imparator, piskoposlara yüzük ve asa vermekten vazgeçerek piskoposları atama hakkından da vazgeçmiş oluyordu. Ama piskopos seçiminde etkili olmayı ve onlara sivil görevler vermeyi sürdürdü.

Worms Anlaşması, papa-imparator ilişkilerinde, imparatorların ağır bastığı dönemden papa ile imparatorun güçlerinin birbirlerine eşitleştiği döneme girişin işareti oldu. Bu tarihten sonra, papalar ağır basmaya başladılar. Örneğin Papa Hadrianus, atına binerken atının dizginlerini tutmadığı için, Frederich'e imparatorluk taçı giydirmeyi 1155 yılına kadar geciktirdi.

Papa, 1157'de Lombart kentleriyle birlik olup imparator Frederich'e karşı yirmi yıl sürecek olan bir savaşa girişti. İmparator Roma'ya yürürken, ordusu içinde veba salgını çıktı ve imparator Almanya'ya dönmek zorunda kaldı. Bu rastlantı ortaçağ toplumunda nasıl yorumlanmıştır artık siz düşünün.

II. Frederich'in Papalarla Uğraşması: Papa-imparator savaşımının ikinci büyük karşılaşması III. Innocent ile imparator II. Frederich arasında başlar. II. Frederich 1198 yılında, on dört yaşındayken imparator olur. Yaşı küçük olduğundan vasiliğini papa III. Innocent yapmaktadır. II. Frederich, öteki Avrupa kralların-dan farklı biridir. Altı dili iyi bilen geniş kültürlü bir imparatordur. Sicilya'daki sarayı İslam bilginleriyle doludur. (İslam kültürünün Sicilya yoluyla Hıristiyan düşünüşünü etkileyişi; bu etkinin öteki yolu İspanya üzerinden geçiyordu.) II. Frederich, öteki kral-

ların ve papaların gördüğü gibi İslamlığı kafirlik olarak görmez. O tarihlerde İslam kültürünün Hıristiyan kültüründen çok daha parlak olduğunun bilincindedir. Bununla birlikte, hem İslamlığı hem Hıristiyanlığı iyi tanıyan Frederich bütün dinlerin sahtekârlık olduğu sonucuna varır.

Papa III. Innocent ise, papalığın üstünlüğü yolundaki en aşırı savların doğruluğuna inanmış, Hıristiyan alçakgönüllüğünden nasipsiz, gururlu biridir. Piskoposları takdis ederken (kutsarken) söyledikleri, bu konunda bize bir fikir verebilir:

> «Bak, bugün seni ulusların ve kralların üstüne çıkardım. Azletmek, yıkmak, başeğdirmek, diz çöktürmek, devirmek, atamak için.»

Kendisine «kralların kralı, efendilerin efendisi ve herşeyden önce din adamı» sıfatlarını yakıştırıp böyle dedirten III. Innocent, aynı zamanda usta bir politikacı, çabalı bir din adamıdır.

III. Innocent, imparator Otto ile kavga etti; imparatoru seçen Cermen prenslerinden Otto'yu imparatorluktan indirmelerini isteyip indirtti. II. Frederich'in imparator olması söz konusu olunca, papa, kendisini imparator seçilmesi yolunda desteklemek için bazı koşullar öne sürdü: Almanya'daki dinden sapma hareketleriyle uğraşacak, papalığa yakın olması tehlikeli olacağından, Sicilya ve Güney İtalya'daki egemenlik haklarından vazgeçecek, Almanya'daki din adamlarından vergi almayacaktı.

Frederich imparator olabilmek için bu koşulları kabul etti; ama imparator olduktan sonra sözünde durmadı. Vardı papalığın burnunun dibine, Sicilya'ya yerleşti. III. Innocent 1216'da öldü. Yerine başka papalar geldi. Bunların arasında IX. Gregorius imparatoru sindirmek amacıyla kavgayı başlattı.

Papa IX. Gregorius, imparatordan yeni bir haçlı seferi düzenlemesini ister. II. Frederich bunu kabul etmeyince, onu afaroz eder. II. Frederich papanın bu afaroz kararına karşılık, tüm Avrupa prenslerine gönderdiği mektuplarında, papa ile egemenler arasındaki çatışmanın içyüzünü anlatır. Papanın Avrupa'nın mutlak egemeni olmak tutkusunda olduğunu söyler. Frederich'e göre, papalığın bu girişimi bir gasp girişimidir ve egemenler papalığın bu haksız girişimine karşı birleşmelidirler.

II. Frederich, papanın çağrısına uyarak açmadığı haçlı seferini, kendi kararıyla 1228'de açar. Kudüs'e varınca sultan ile görü-

şür. Sultana Kudüs'ün İslamlar için stratejik bir öneminin bulunmadığını, oysa kendisinin Kudüs'ü almak zorunda olduğunu, bu nedenle boş yere kan dökülmesine gerek kalmadan Kudüs'ün kendisine teslim edilmesini, Kudüs teslim edildikten sonra, orada Müslümanlarla Hıristiyanların birlikte dostça yaşayabileceklerini söyledi, sultanı ikna etti. Sultan Kudüs'u ona teslim etti.

İmparatorun Kudüs'ü İslamlarla anlaşarak aldığı haberi, papayı küplere bindirdi. Nasıl olur efendim, imansız İslamlarla anlaşma yoluna gidilir miydi hiç, onlarla ancak savaşılırdı, papanın düşüncesine göre. İmparator seferde iken, papalık imparatora ait bazı toprakları işgal etmişti. İmparator dönünce papalığın birliklerini buralardan kovdu. Sonra da papaya baskı yaparak kendini zorla kabul ettirdi. Ama papa, II. Frederich'in 1227'de Lombart birlikleriyle çatışmasını fırsat bilerek 1229'da onu ikinci kez afaroz etti; sonra da öldü.

IX. Gregorius'tan sonra paplığa geçen IV. Innocent imparatorla kavgayı şiddetlendirdi. İmparatoru görevinden uzaklaştırdığını, ona karşı bir haçlı seferinin açılması gerektiğini söyledi; imparatoru destekleyen herkesi afaroz etti. Bunun üzerine II. Frederich, papalığa karşı yazdığı ikinci açık mektupta, din adamlarının dinsizce davranışlarını açığa vuruyor, zamanı kötülüklerinden birçoğunun nedenini din adamlarının kibirlerinde ve zenginliklerinde buluyordu. Daha önemlisi, hükümdarları, kilisenin iyiliği için, kilise mallarına el koymaya çağırarak, prenslerin kafasına fitne sokuyordu.

Prensler, imparatorlar, öteden beri kiliseye yapılan bağışlardan hoşlanmıyorlardı. Bu bağışlarla Avrupa topraklarının dörtte biri kadarının kilisenin eline geçmesi, kiliseyi, din adamlarını, devlete ve devlet adamlarına karşı zenginleştirip güçlendirdikten öte, prenslerin ve imparatorların mali ve askeri olanaklarını daraltıyordu. Kilisenin topraklarının artması, vergilenen toprakların, dolayısıyla vergi gelirlerinin azalması demekti. Öte yandan topraklar bağışlarla kiliseye kaydıkça, üzerlerinde şövalyelerin beslendikleri toprakların alanı, dolayısıyla kralların ve imparatorların askeri güçleri azalıyordu. Bu nedenle imparator II. Frederich'in, kilisenin topraklarının elinden alınmasının kilisenin de iyiliğine olacağı düşüncesi, prenslere pek akla yakın gelecekti. Bu yolda, ileride Güzel Filip'in kilise topraklarını vergilendirmeye kalkışı, II. Frederich'in açık mektubunun bir ürünü olarak görülebilir.

İmparatorluğun Çöküşü: II. Frederich'in papalara ve Lombatlar'a karşı 1237'de açtığı savaş, 1250'de öldüğü yıla kadar sonuçlanmadı. Frederich'in ardılları (halefleri) ise onun gücünde değillerdi; Lombartlar'a yenildiler, İtalya yenildi. Bu tarihten başlayarak imparatorluk hızla çökmeye başladı. Papalık, evrensel hükümet olma savını, bu kez krallara karşı sürdürmeye devam etti. Bir bakıma papalık da imparatorluk gibi feodal düzenin bir ürünü, bir kurumu idi. Biri layik, öteki dinsel feodal hiyerarşinin başı idiler. Ama bu iki kurum, papalık ve imparatorluk, aynı düzenin iki rakip kurumu idi; çıkarları bir idi. Amaçları geniş topraklara sahip olup, buralardan elde edilen rantla geçinmek idi. Ama her biri payını ötekisi zararına artırmak istiyordu. Bu nedenle rakiptiler birbirlerine. 13. yüzyıldan başlayarak burjuvazi güçlenip ulusal devletler belirmeye başlayınca, feodal düzenin layik kanadının «federal» örgütü olan imparatorluk yıkılır. Feodal düzenin dinsel kanadının «federal» örgütü olan papalık, varlığını, sönük bir biçimde de olsa, sürdürebilme başarısını gösterir. Fransa kralları papalığın koyuyuculuğu rolünü üstlenirler. Daha doğrusu papalar Fransa krallarının elinde oyuncak olurlar.

Papa-Kral Çatışması: Şimdi de bir kral ile bir papanın çatışmasını görelim. 1294'te VIII. Boniface papa olur. 1300 yılında, belli tarihlerde Roma'yı ziyaret eden Hıristiyanların, belli dinsel törenlerden geçtiklerinde günâhlarının bağışlanacağı kuralını koyar. İlk ortaya konuş biçimiyle bu jübile, her yüzyılda bir kez olmak üzere yüzyılın başında yapılacaktı. Sonraları, süre ilkin elli daha sonra yirmi beş yıla indirilmiştir. 1300 yılında yapılan günâh bağışlama jübilesi, papalık kasalarına ve Roma halkının cebine para yağdırmıştı. Öyle ki, St. Petrus'un mezarına bırakılan paraları toplamak için kürekli iki adamın durmadan çalışması gerektiği söylenir. Bu sıralarda, yani 1300 yılında, papalık, başarısının doruğunda, çöküşünün işe başlangıcında bulunuyordu.

1302 yılında VIII. Boniface Fransa kralı IV. Philip (Güzel Filip) ile çatışmaya düştü. Çatışmanın nedeni, Fransa kralının girdiği savaşlar için paraya gereksinimi olduğunda, «madem ki onları koruyorum, bunun karşılığı olarak vergi almaya hakkım vardır» diyerek, kilise mülklerinden vergi almaya kalkışmasıdır. Papa VIII. Boniface (kilise eskisi gibi vergilerini krala değil, papaya ödesin düşüncesiyle), kralların papanın olurunu almadan böyle bir vergi almaya kalkışmalarını (bunu alışkanlık edinirler kor-

kusuyla) yasakladı. Fransa kralı ise, papalığı güç duruma düşürmek için, değerli madenlerin Fransa sınırı dışına çıkarılmasını yasakladı. Bu, Fransa kiliselerinden papalığa akan paranın durdurulması demekti. Papa, 1297'de, zorunlu durumlarda kralın din adamlarından vergi alabileceğini kabul etmek zorunda kaldı. 1300'de Philip'in divanı, bir Fransız piskoposunu Fransa'ya ihanet etmekle suçlayınca, papa, papalığın, kötü bir kral tarafından yönetilen herhangi bir Hıristiyan ülkenin işlerine karışmaya hakkı olduğunu ilân etti. Philip papaya hararet etti, «ahmak, sahtekar» dedi; ve papayı kaçırmaları için Roma'ya bir haydut çetesi yolladı. Bu adamlar 1303 yılında, seksen yaşındaki papa VIII. Boniface'ı, onurunu kıracak biçimde, yaka paça ele geçirdiler. Halk papayı onların elinden kurtardı. Papa Roma'ya döndüğünde, kendisini bu kez Orsini ailesi tutsak etti. «Bu aşağılanmalar yüreğine oturduğu için» denir, papa bir yıl sonra öldü.

Bu olayın asıl önemli olan yanı, papaya karşı böyle bir davranışa halkın büyük bir tepki göstermemiş olmasıdır. Daha önemlisi, Fransa kralı IV. Philip'i bu girişiminde, burjuvazinin ve aristokrasinin yanı sıra, din adamlarının da desteklemeleridir. Özellikle Fransız din adamlarının böyle bir durumda papadan yana değil, Fransız kralından yana olmaları, imparatorluğa karşı çıkan ulusal devletin oluşumunun, papalığa bağlılığa dayanamayacak bir noktaya vardığını gösterir. Fransız din adamları da bu ulusal devlet akımının seline kapılmışlardır artık.

Papaların «Avignon Tutsaklığı» : Papa VIII. Boniface'ın ölümünden sonra, IV. Philip bir Fransız din adamını papa atadı. Yeni papa Roma'ya hiç gitmedi, Güney Fransa'daki Avignon kentinde papalık etti. Bu tarihten (1305'ten) 1378 yılına kadar papalar Avignon'da yaşayıp, Fransa krallarının kuklası durumuna geldiler. Bu nedenle, 1305-1378 yılları arası, papaların «Avignon Tutsaklığı» dönemi olarak adlandırılır.

Bir Koltukta İki Papa : 1378'de papa XI. Gregorius ölünce, Roma'da, bir İtalyan din adamı olan VI. Urbanus papa seçildi. Çoğu Fransız olan kardinaller ise, bu seçimi hükümsüz sayıp, kendi seçtikleri birini, VII. Clementis adıyla papa ilân ettiler. 1378'den 1409 yılına kadar, biri Roma'da ötekisi Avignon'da olmak üzere, iki papa bulundu hep. İki rakip papa, birbirlerini ve birbirlerine itaat eden din adamlarını, kralları, halkları afaroz ettiler. Afaroz anlamını yitirdi; papalığa karşı halkın saygısı azaldı.

i. Kiliseye Karşı Gene Eşitlikçi Tepkiler

15. yüzyılda papalar, genellikle yozlaşmış ve acımasız kimselerdi. Kilisenin zenginliklerine karşı tepkiler, kilisenin çöküş döneminde daha da arttı. İngiliz din ve bilim adamı Wycliffe, 1372'de, kilisenin zenginliğine karşı savaş açtı. Kilisenin mülk sahibi olma hakkının olmadığını, kralın kilise mülklerini denetleyebileceğini söyledi. Papa XI. Gregorius, onu, piskoposlar mahkemesinde yargılanmaya çağırdı. Üyesi olduğu Oxford Üniversitesi, kraliçe ve halk onu yaşadığı sürece korudular. Ama öldükten sonra, Constance Konseyi, kemiklerinin mezarından çıkarılıp yakılmasına karar verdi ve bu karar uygulandı.

Kiliseye Karşı Köylü Ayaklanmaları: 1381'de, kiliseye karşı Watt Tiler yönetiminde köylü ayaklanmaları patlak verdi. 1398'de Prag Üniversitesi'nden Huss, Wycliffe'in düşüncelerini yaptığı bir dizi konuşmayla aydınlar çevresine açıklayınca, kilise ayağa kalkar. Huss güvenlik güvencesi verileceği sözü ile, papa tarafından Constance Konseyi'ne çağrılır. İnanıp gidince yakalanır ve sapma suçundan yargılanarak 1415 yılında diri diri yakılır.

Bu olay üzerine Bohemia'daki Huss yandaşları ayaklanır. Papa V. Martin bu ayaklanmaya karşı haçlı seferi ilân eder. Bu kez, 15. yüzyılın işsiz güçsüz ve serserileri, Bohemialılar'a saldırtılır. Huss yandaşları böyle kurulan beş haçlı ordusunu yenerler. 1436 yılında Pazel Konseyi, Huss yandaşlarının birçok eleştirilerini yerinde bularak, onları yatıştırır. Bu hareketler de kilisenin çürümesine karşı dışarıdan yapılan eleştirilerdir ve daha önceki örneklerde olduğu gibi, amansız bir biçimde bastırılmak istenmişlerdir.

Protestanlık: Kiliseye karşı bundan sonra yapılan eleştiri, yeniçağda, 1521'de Martin Luther'in öncülüğünü yaptığı hareketle başlayacaktır. Kilisenin bölünmesine, Protestanlık mezhebinin ortaya çıkmasına yolaçan bu hareket, burjuvazinin desteklediği bir hareket olacaktır. Protestanlık kilisede bölünmeye yolaçmışsa da, din adamlarının önemli bir bölümünce kabul gördüğüne göre, içten çıkan bir eleştiri, ya da kilisenin içine alınmış bir eleştiri sayılır. Buna karşılık, Thomas Münzer'in öncülüğünde Almanya'da patlak verecek olan dinsel nitelikli köylü ayaklanmaları, düzenin (eşitsizlikçi düzenin) dışından yapılmış bir eleştiri olacaktır. Dolayısıyla eşitsizlikçi düzenin hem dinsel hem la-

yik güçleri birleşerek bu hareketi ezeceklerdir. Ayrıntılarına yeniçağ döneminde gireceğimiz bu hareketlere burada değinmemizin amacı ortaçağ boyunca izlediğimiz bir gelişmenin, yeniçağ başında vereceği meyvelerine işaret etmektir.

2. ORTAÇAĞ LATİN DÜNYASINDA SİYASAL DÜŞÜNÜŞ

Bu bölüme ortaçağda siyasal düşünüş değil, «Ortaçağ Latin Dünyasında Siyasal Düşünüş» gibi bir başlık koymamız dikkatinizi çekmiş olmalı. Bunun nedeni, daha önce de belirtildiği gibi, ortaçağ İslâm siyasal düşünüşünü dışarıda bırakıp, Hıristiyan düşünüşünde ise daha çok Latin düşünüşü üzerinde durup, Bizans siyasal düşünüşüne bir sonraki bölümde değinecek olmamızdır.

A. Ortaçağ Batı Düşünüşünde Dinci Düşünüşün Egemenliği

Ortaçağ Batı toplumunda feodal niteliğin egemen olduğunu görmüştük. Ortaçağda Batı düşünüşüne ise, dinci düşünüş Hıristiyan düşünüşü egemendir. Cermen akınları, ortaçağ toplumunun antik klasik kültürle (Yunan ve Roma düşünüşüyle) ilişkisini kesintiye uğrattıktan başka, kilise örgütü dışında okuryazarlığı da unutturmuşlardır. Cermen akınları sırasında ve sonraki karanlık çağda tek örgütlenmiş kurum kilise idi; okuryazarlıkla uğraşan tek kurum da kilise oldu. Cermen feodal beyleri, yerleşme, uygarlaşma döneminin başında, üzerlerinden atamadıkları göçebelik dönemleri alışkanlığı ile, boş zamanlarında askerlikle ve avcılıkla uğraşıyor, okumaya yazmaya, bilgi edinmeye ilgi duymuyorlardı. Böyle olunca, düşün dünyasına din adamlarının dolayısıyla Hıristiyan düşünüşün egemen olmasına şaşmamalı.

B. Ortaçağ Siyasal Düşünüşünün Kaynakları

Ortaçağ toplumu nasıl Roma ve Cermen öğelerin bir karışımı ise, siyasal düşünüşü de Roma ve Cermen düşünüşünün, ancak bunlara ek olarak Yunan ve Hıristiyan düşünüşünün bir karışımıdır. Ortaçağ siyasal düşünüşünde bu dört kaynaktan en çok Hıristiyanlığın ve Yunan düşünüşünün etkisi görülmekle birlikte Hıristiyan giysiler içinde sunulan öteki etkiler de sezilir.

C. Ortaçağda Erkin Kaynağı Hakkında İki Karşıt Kuram

Ortaçağ siyasal düşünüşünü etkileyen kaynaklara koşut olarak, ortaçağda siyasal erkin kaynağı hakkında birbirine taban tabana zıt iki kuramın işlendiğini görürüz. Bu genellemeyi Walter Ullmann, *A History of Political Thought - Middle Ages*, (1968) adlı yapıtında ortaya koymuştur.

a. Erkin Halktan Çıkış Kuramı

Bu kuram siyasal erkin kaynağının halk olduğunu, siyasal erkin halktan çıktığını, yöneticilerin iktidarlarını halktan aldıklarını belirtir. Bu kuramın kaynakları, Cermen kabilelerinde, Roma hukukunda ve feodal sözleşmelerdedir.

Dokuzuncu yüzyıla kadar ileri sürülen bazı siyasal görüşlerin temelinde yatan bu kuram, 9. yüzyıldan sonra, iktidarın tanrıdan indiği yolundaki kuramın egemenliği üzerine görünmez olmuş, fakat 13. yüzyılda burjuvazinin demokratik düşünceler geliştiren bir sınıf olarak belirmesiyle yeniden ortaya atılıp, gittikçe daha fazla önem kazanmıştır.

b. Erkin Tanrı'dan İniş Kuramı

Erkin Tanrı'dan iniş kuramı ise, yasaların ve siyasal erkin kaynağının tanrı olduğu, yasaların ve siyasal erkin Tanrı'dan indiği yolundaki düşüncelerden oluşur. Roma İmparatorluğu sırasında «çıkış kuramı», imparatorun halkı temsil ettiği düşüncesiyle, imparatorun erkini açıklamak için kullanılmaya çalışılmışsa da, böyle eşitlikçi bir kuram ile eşitsizlikçi toplumu ve iktidar olgularını açıklama yolunda birçok güçlüklerle karşılaşılıyordu.

Hıristiyanlık «iniş kuramı»nı getirince, bu kuram, imparatorluğa bir ısmarlama giysi gibi uydu. İmparatorluk ideologları dar giysilerden kurtulmuş kimseler gibi derin bir nefes aldılar. Çünkü erkin Tanrı'dan indiği kuramı, halktan çıkış kuramının çözemeyeceği bazı sorunları çözebilecek güçte idi. Bu kuram ile, Tanrı'nın yeryüzündeki adamı olarak, imparatorun iktidarının evrensel olacağı söylenebilir. Bununla, göklerde tek bir Tanrı'nın bulunduğu gibi, yeryüzünde de Tanrı'nın bir tek adamının olduğu, dolayısıyla ancak bir tek imparatorun bulunabileceği öne sürülebilirdi artık.

İniş kuramının kaynağı *Kitabı Mukaddes*'tir. Hıristiyan filozofları, buradaki bazı sözlere dayanarak, erkin Tanrı'dan iniş kuramını geliştirmişlerdir. Dayandıkları kanıtlar arasında *Kitabı Mukaddes*'in «Eski Ahit» bölümünde yasaların (on buyruğun) Musa'ya Tanrı tarafından verilişi öyküsü vardır. Demek ki yasaların kaynağı Tanrı'dır. *Kitabı Mukaddes'in* «Yeni Ahit (İncil)» bölümünde «Paulus'un Romalılara Mektubu»nda 13. babın 1. ayetinde:

> «Herkes üzerinde olan hükümetlere tabi olsun. Çünkü Allah tarafından olmayan hükümet [bazı çevirilere göre «Tanrı'dan gelmeyen erk»] yoktur.»

yazılıdır. Ayrıca «Yuhanna'ya Göre İncil»de İsa, kendisini sorguya çeken Roma'nın Filistin valisi Platus'a «Eğer yukarıdan verilmemiş olsaydı, senin benim üzerimde hiç bir erkin olmazdı» demişti. Bu sözlere dayanılarak, yasaların ve siyasal erkin kaynağının Tanrı olduğu ileri sürülen iniş kuramı geliştirilmiştir.

Şimdi, *Kitabı Mukaddes*'ten çıkarılıp geliştirilen «iniş kuramı»nın yardımıyla varılabilecek siyasal sonuçlara bakalım. Erkin, iktidarın kaynağı Tanrı'dır. Tanrı'nın eli kolu olmadığı için erkini yeryüzünde kendisi uygulamayacak, fakat, yeryüzünü, insanları kendi adına yönetmesi için, bir adamını görevlendirecektir. Bu kimse toplumu, Tanrı'nın yasalarına göre, Tanrı'nın iradesine uygun olarak yönetmeye çalışacaktır. Bu yönetici erkini halktan almadığına göre, halka karşı sorumlu değildir; ancak Tanrı'ya karşı sorumludur (bu düşünce, yönetici kimseye karşı sorumlu değildir demeye varabilir). Yöneticiye başkaldırmak Tanrı'ya başkaldırmak demektir. Çünkü yöneticiyi Tanrı atamıştır. Gerekli görürse Tanrı onu yöneticilikten indirir, görmezse indirmez. Böylece iniş kuramında, çıkış kuramından gidilerek varılan sonuçlara taban tabana zıt sonuçlara ulaşılır: «Halk sorumlu olmayan yönetici», «uyrukların yöneticiye koşulsuz olarak boyun eğmesi».

Eşitsizlikçi bir toplumda, çıkış kuramının çözemeyeceği sorunları çözen iniş kuramının da takıldığı bazı sorunlar çıkabilir. Örneğin, Tanrı hem layik erki hem dinsel erki aynı kimseye mi vermiştir; ayrı kimselere mi vermiştir? Ayrı kimselere vermişse, bunlardan hangisi üstündür gibi tartışmalara açıktır. Bu konudaki tartışmaları ileride ele alacağız.

D. «Kitabı Mukaddes»deki Siyasal Düşünceler

Kitabı Mukaddes «Eski Ahit» ve «Yeni Ahit» olmak üzere iki kitaptan oluşur. Eski Ahit, Museviler'in «Tevrat»ıdır. Yeni Ahit, Hıristiyanların «İncil»idir. Hıristiyanlar her iki kitabı da kabul etmiş, bunları Eski Ahit ve Yeni Ahit adlarıyla *Kitabı Mukaddes* adı altında birleştirmişlerdir. Museviler ise, İsa'nın «İncil»i (müjdesi) olan «Yeni Ahit»i kabul etmemişlerdir.

a. «Tevrat»taki Siyasal Düşünceler

Kitabı Mukaddes'in Eski Ahit, yani «Tevrat» bölümünde, göçebe, ilkel bir toplumun ve yerleşmenin ilk yüzyıllarında olan bir toplumun, İbrani toplumunun tarihi ve kültürü yansıtılır. Bu toplumun siyasal kurumlarının ilkelliğine koşut olarak, «Tevrat»ta ilkel bir siyasal düşünüşün izlerini görürüz. İbrani toplumunu ve siyasal düşünüşünü incelerken, bu düşünceleri açıklamıştık.

İbraniler'in (daha sonra aldıkları adla söylersek) İsrailoğullarının, Kenan ülkesine yerleşebilmek için, uygar Kenanlılar gibi başlarına bir kral koyması için peygamber Samuel'e başvuruşlarını ve Samuel'in krallığı yeren sözlerini anımsayacaksınız. Burada ona ek olarak, yönetime erdemli insanların katılmak istemeyişi nedeniyle yönetimin erdemsizlerin elinde kalışı hakkında «Tevrat»taki mesel verilebilir. Bu mesele göre, bitkiler içlerinden birini kral seçmek isterler. Çınar, insanlara gölgesiyle yararlı olduğunu, incir, yemişleriyle yararlı olduğunu söyleyerek bu görevi kabul etmek istemeyince, alanı boş bulan kara çalı, «beni seçin yoksa hepinizi yakarım» diyerek ileri atılıp, kendini kral seçtirmiştir.

b. «İncil»deki Siyasal Düşünceler

«İncil»deki siyasal düşünceler, İsa'nın düşünceleri ile Paulus'un düşünceleri olarak iki alt başlık altında incelenmelidir. Çünkü aralarında dağlar kadar fark vardır. İsa'ya daha çok duygular egemendir. Zamanının toplumunun adaletsizliklerini eleştirmiş, ezilen sınıfların acılarına ortak olmak istemiştir. Ama iş, o düzenin yerine konacak başka bir düzen sorununa gelince, pek fazla bir şey söyleyemez. Paulus'da ise, egemen olan akıldır. Hıristiyanlığın kuramının, hele siyasal kuramının kurucusu odur.

İsa'nın Düşünceleri

İsa'nın düşüncelerini uzun boylu yorumlamaya kalkmadan, «*İncil*»den aktarmakla ve kısa yorumlarla yetineceğiz. İsa, herşeyden önce ezilenlerden yana görünür.

> «Rabbin ruhu üzerimdedir, çünkü fakirlere müjdeyi vaaz etmek için o beni meshetti, beni kölelere azaltlık ve körlere gözlerinin açılmasını ilân etmeye, ezilenleri kurtuluşa kavuşturmaya gönderdi.»
>
> («Luka'ya Göre İncil», 4/18)

Ama ezilenlerin bu dünyada kurtulmaları yolunda olumlu hiç bir planı yoktur. Yalnızca, bu dünyada ezilenlere öteki dünyada mutlu olacakları avuntusunu verebilmektedir ezenlere ise tersini :

> «Ve İsa şakirdlerine [öğrencilerine] dedi : Doğrusu size derim ki, göklerin melekutuna [Tanrı'nın krallığına, cennete] zengin adam güçlükle girer. Ve yine size derim : Devenin iğne deliğinden geçmesi, zengin adamın Allah'ın melekutuna girmesinden daha kolaydır.»
>
> («Matta'ya Göre İncil», 19/23)

İsa, Tanrı'nın bu dünyadaki adaletsizlikleri önlemek için yakın bir gelecekte, yargı (kıyamet) gününde hesap soracağına inanmaktadır :

> «Ne mutlu size fakirler, çünkü Allah'ın melekutu sizindir. Ne mutlu size, şimdi aç olanlar, çünkü tok olacaksınız. Ne mutlu size şimdi ağlayanlar, çünkü güleceksiniz. Fakat vay size en zenginler, çünkü tesellinizi almışsınız. Ey şimdi tok olanlar, vay size. Çünkü yas tutacak, ağlayacaksınız».
>
> («Luka'ya Göre İncil», 6/20)

Ne zaman? Allah'ın melekutu (krallığı) geldiği zaman. Allah'ın melekutunun ne olduğu ve ne zaman geleceği konusunda söyledikleri çeşitli. «İncil»in bir yerinde «bu nesil geçmeden» Allah'ın melekutunun (yönetiminin) geleceğini söylediği yazılıdır; bir başka yerinde, Allah'ın melekutunun göklerde olduğu.

İsa zamanının toplumsal bozukluklarının kılıçla değil, «sevgi» ile önleneceğine inanmaktadır : «Kılıcını yerine koy, çünkü kılıç tutanların hepsi kılıçla helak olacaklardır» deyen İsa, sevgiye dayanan bir karşılık verme ahlâkı önermektedir :

«[Tevrat»da] göz yerine göz, diş yerine diş denildiğini işittiniz. Fakat ben size derim: kötüye karşı koyma ve senin sağ yanağına kim vurursa, ona ötekini de çevir. Ve eğer biri seninle mahkemeye gidip senin gömleğini almak isterse ona abanı da bırak.»

(«Matta'ya Göre İncil», 5/38)

Sevginin, sabrın tüm sorunları çözeceğine inanan İsa, idealizm yolunda, imanın her şeyi çözebileceği noktasına dek ileri gider. Bir saralıdan cini çıkartamayan havarilere:

«Sizde bir hardal tanesi kadar iman olsa, bu dağa şuradan şuraya göç dersiniz ve göçer, ve size hiç bir şey imkânsız olmaz.»

(«Matta'ya Göre İncil», 17/20)

Toplumsal adaletsizliklerin, yoksullukların ve acıların nedenini, bazı kimselerin bu dünya nimetlerine karşı aşırı tamahlarında, zenginlik hırslarında bulan İsa, dünya nimetlerini önemsiz göstererek zenginlerin hırslarını gemleyip, yoksulların acılarının azalmasını sağlamak isterken, kendini dünya nimetlerini önemsiz gösterme işine kaptırıp, öte dünyayı bu dünyanın üzerine çıkaran bir «ötedünyacılık» noktasına varır:

«Yeryüzünde kendinize hazineler biriktirmeyin... Fakat kendinize gökte hazineler biriktirin.»

(«Matta'ya Göre İncil», 6/19)

İsa'nın düşünceleri içinde doğrudan siyasal görüşlerin bulunmayışına şaşmayın, çünkü İsa böyle görüşler öne sürmemiştir. Fakat Hıristiyan düşünüşünde siyasal görüşler, az çok İsa'nın bu gördüğümüz düşüncelerine dayandırılmıştır. Bununla birlikte H. G. Wells, *Kısa Dünya Tarihi* adlı yapıtında, İsa'nın devriminin yalnız ahlâkî ve toplumsal değil, aynı zamanda siyasal bir devrim olduğunu, İsa'nın düşlediği ülkenin, toplumun düzeninin bir kralın tahtına (zora) değil, insanların yüreğine (sevgiye) dayandığını söylediğini, vaad ettiği göz kamaştırıcı ülkede ne mülkiyet, ne ayrıcalıklar ne rütbeler dizisinin bulunmayıp, sevgiden başka ödülün de olmadığını öne sürmektedir. Bu görüş kabul edilirse, İsa'nın, devletin ve zorlamanın bulunmadığı, eşitlikçi, anarşist, komünist bir düzenin özlemini çekmiş olduğu söylenebilir. Ama, bu bir siyasal düzen tasarısı olmaktan çok bir düştür, o kadar. İsa'nın düşüncesinde duygusal ve düşsel niteliklerin ağır bastığı unutulmamalıdır.

Paulus'un Siyasal Düşünceleri

Hıristiyanlığın siyasal düşünüşünün temellerini, İ.S. 1. yüzyılda yaşamış ve İsa'yı görememiş olan Paulus atmıştır. Paulus düşüncelerinde İsa'yı izliyormuş gibi görünse de, birçok önemli noktada ondan ayrılır. Herşeyden önce İsa, bir Yahudi peygamberi olarak, «İncil»i Yahudiler için ortaya koymuşken, Paulus, tektanrıcı inancı öteki uluslara açmıştır. Tektanrıcılığı evrenselleştiren Paulus'dur.

> «İsa, bu onikileri gönderdi ve onlara emrederek dedi: Milletler yoluna gitmeyin ve Suriyelilerin şehirlerinden hiç birine gitmeyin, fakat daha ziyade İsrailoğullarının kaybolmuş koyunlarına gidin.»
>
> («Matta'ya Göre İncil», 10/5-6)

sözleri, İsa'nın kendini bir Yahudi peygamberi olarak görüp, müjdesinin yalnızca İsrailoğullarına verilmesini istemiş olduğunu gösterir.

Paulus'un İsa'nın dediğini yapmaya çalıştığı anlaşılıyor. Ama İsa'yı ölüme yollayan Yahudiler, İsa öldükten sonra da . İsa'nın «İncil»ini kabul etmemekte direnince, Paulus ve öteki havariler «İncil»i öteki ülkelere yaymak durumunda kalmışlardır. Antakya'da birçok taraftar toplayınca, kendilerini kıskanan ve küfür eden Yahudilere:

> «Paulus ve Barnabas cesaretle söyleyip dediler: Allah'ın kelâmını önce size söylemek gerekti, madem siz onu kendinizden atıyosunuz, işte biz de milletlere dönüyoruz.»
>
> («Resullerin İşleri», 12/46)

Bundan sonra Paulus, milletlerin Allah'a dönmelerini «sıkmamak» (zorlaştırmamak kolaylaştırmak) için, «Eski Ahit»te konan sünnet olma zorunluluğu, domuz eti yeme yasağı gibi tektanrıcı dine geçişi engelleyebilecek kuralları kaldırır. Sonra da («Paulus'un Romalılara Mektubu», 3/29'da) «Allah yalnız Yahudilerin mi? Milletlerin de değil mi? Evet milletlerin de.» diyerek tektanrıcı dini öteki halklara da açmış evrenselleştirmiş olur.

İsa'nın ezilen sınıflara teselli vermeye çalışmasına karşılık, Paulus İsa'nın düzeni eleştiren aşağı sınıfların yanında yer alan davranışlarından ve düşüncelerinden ürken egemen sınıflara güven vermeye çalışmıştır. Bu yolda önce herkesin hükümetine boyun eğmesini ister:

«Herkes üzerinde olan hükümetlere tabi olsun. Çünkü, Allah tarafından olmayan hükümet yoktur. Bundan dolayı, hükümete mukavemet eden, Allah'ın tertibine karşı durmuş olur.»

(«Paulus'un Romalılara Mektubu», 10/12)

Sonra da kölelerin efendilerine boyun eğmelerini öğütler:

«Ey kullar, göze görünür hizmetle insanları hoşnut eder gibi değil, fakat Mesih'in hizmetçileri gibi, Allah'ın iradesini candan yaparak, ve insanlara değil, Rabbe oluyor gibi iyi niyetle hizmet ederek ve gerek kul, gerek hür, herkesin, ne iyilik yaparsa Rab tarafından onu alacağını bilerek, bedene göre olan efendilerinize, Mesih'e hizmet eder gibi, yüreğinizin sadeliğinde korku, titreme ile hizmet edin.»

(«Paulus'un Ephesoslulara Mektubu», 65)

Paulus, mektuplarının pek çoğunda bu konu üzerinde durur. Onun giderek eni konu bir kölelik kuramı geliştirmiş olduğunu görürüz. Bu kuramın özü, köleliğin Tanrı'nın iradesinin bir gereği olduğu ve Tanrı'nın kölelik için yarattıklarının, yazgılarını köle olarak çizdiklerinin, bu yazgılarına katlanmalarıdır.

Son olarak Paulus, eşitsizlikçi Roma dünyasının toplumsal yapısına uygun bir toplum görüşünü de Hıristiyanlık düşüncesi içine sokmuştur. Bu, organizmacı toplum görüşü, toplumu bir canlıya benzeten görüştür:

«Çünkü bir bedende çok azamız olup, bütün azanın işi aynı olmadığı gibi, böylece biz çok olup, Mesih'de bir bedeniz, ve her birimiz, diğerinin azasıyız ve bize verilen inayete göre, farklı mevkilerimiz olup...»

(«Paulus'un Romalılara Mektubu», 12/4-6)

Böyle bir toplum görüşü, Roma İmparatorluğu'nun olduğu kadar, ortaçağ feodal düzeninin egemen sınıflarının da hoşuna gidecek, işine gelecektir. Paulus'un tüm bu görüşleriyle, İsa'nın egemen sınıfların kafalarında yarattığı kuşku silinmiş, Hıristiyanlık, Roma İmparatorluğu'nun kabul edebileceği ve ortaçağ feodal toplumunun benimseyebileceği bir ideoloji biçimine sokulmuştur. İleride, Salisbury'li John'un, Paulus'un bu organizmacı toplum anlayışını, tüm eşitsizlikçi sonuçlarını ortaya koyacak biçimde işleyişini göreceğiz.

E. 5. Yüzyıla Kadar Hıristiyan Siyasal Düşünüşü

Ortaçağ Hıristiyan siyasal düşünüşünü, üç zaman kesimine bölerek inceleyebiliriz. Birincisi, karanlık çağ öncesi kesimidir. ki, Hıristiyan düşünüşü söz konusu olunca İsa ile başlatılabilir. Karanlık çağa kadar olan bu kesim kabaca 1. - 5. yüzyıllar arasını kapsar. İkinci kesim karanlık çağ dönemidir ki 5. - 10. yüzyıllar arasında sürdüğü söylenebilir. Üçüncü kesim, karanlık çağ sonrası, 10. - 15. yüzyıllar arası dönemdir. Her kesimde düşünürleri kilisenin ya da devletin savunucuları olarak iki grupta toplayarak inceleyeceğiz.

a. 1. - 5. Yüzyıllarda Kilisenin Savunucuları

Karanlık çağ öncesi Hıristiyan siyasal düşünüşünün ilk yüzyıllarını, İsa'nın ve Paulus'un düşüncelerini incelerken görmüş olduk. Şimdi Paulus'tan sonraki dönemin düşüncelerini göreceğiz.

Hıristiyanlık, başlangıcından Roma İmparatorluğu'nca kabul edilinceye kadar geçen dönemin en önemli düşünürü olarak Paulus'u yetiştirdi. Bu dönemde Hıristiyanlık daha topluma kök salma aşamasındaydı. Kültürel bir birikim sağlayıp, felsefi ve siyasal düşünce dünyasına meyvelerini sunmasına daha zaman vardı. Hıristiyanlık, 378'de Roma İmparatorluğu'nca kabul edildikten sonra, Hıristiyan siyasal düşünüşü ilk meyvelerini vermeye başladı.

Bu dönemin üç önemli düşünürü, St. Ambrossius, St. Jerome ve dönemin en önemli düşünürü olan St. Augustinus'dur. St. Ambrossius kiliseyi imparatorluğa karşı savundu, St. Jerome'nin hizmetleri *Kitabı Mukaddes*'i Yunanca'dan Latince'ye çevirmesi yolunda oldu; bir de asetizmi (çileciliği) kiliseye soktu. St. Augustinus, Hıristiyan inançlarını felsefi bir sistem içine yerleştirdi.

St. Ambrossius

St. Ambrossius (340-397) Batı Roma İmparatorluğu'nun merkezinin Milano'ya taşındığı zamanlarda, Milano piskoposluğu yapmış olan bir din adamıydı. Görevi gereği, imparator ile ilişkileri ve çatışmaları oldu. Piskoposluğu gittikçe güçlenen kilisenin imparatorluğa karşı bağımsızlık ve özerklik savaşımı verdiği döneme rastladı. Bu dönemde kilisenin tezlerinin savunuculuğunu yap-

tı. Roma imparatorunun dinsel konulara karışmayıp, bu konuları kilisenin yönetimine bırakmasını istedi.

St. Ambrossius'un imparatorla mücalelerinde öne sürdüğü görüşler şunlardı: İmparator bu dünya yaşamıyla ilgili konularda din adamlarına bile karışabilir, örneğin benim kişisel malımı alabilir. Ama iş dinsel ve tinsel konulara gelince, bu konularda kilise, tüm Hıristiyanlar üzerine söz hakkına sahiptir. İmparator da Hıristiyan toplumunun bir üyesi olduğuna göre, dinsel konularda imparator üzerinde de söz hakkına sahiptir. Din ve ahlâk konularında egemenleri uyarmak, din adamları için bir hak değil aynı zamanda bir görevdir.

St. Ambrossius, imparatorun bu dünya konularıyla ilgili diye kilise mallarına karışmaya kalkmasına karşı çıkıp, «saraylar imparatorun malıdır, ama kiliseler piskoposa aittir»der. Kilise topraklarını, bu toprakların dinsel bir görev için kullanıldığını söyleyerek, imparatora karşı savunmaya çalışmıştır:

> «Kilisenin sahip oldukları yoksulun nafakasıdır. Toprakların kaç tutsağa fidye verdiğini, kaç sürgünü açlıktan kurtardığını, kaç yoksulu doyurduğunu bırak onlar hesaplasın.»

Bu sözler, kilisenin imparatorluk düzeninin adaletsizliklerini onarıcı bir toplumsal güvenlik işlevi görmeye başladığını da ortaya koymaktadır. Kilise bu işlevini artan ölçülerde feodal çağlarda da sürdürecektir. Ama bunun yanı sıra, kilisenin gelirleri yoksullardan çok din adamlarının konforu için kullanılmaya başlanacaktır.

St. Augustinus

St. Augustinus, Hıristiyan düşünüşünün, Cermen akınları öncesi, demek ki karanlık çağ öncesi döneminin en son ve en önemli düşünürüdür. Din, dünya ve toplumla ilgili Hıristiyan görüşlerini, bir dünya görüşü biçiminde sistemleştiren, Hıristiyan düşünüşünü felsefi temellere dayandırmaya çalışan ilk düşünürdür. St. Augustinus, Cermen akınlarının ortaçağ toplumunun antik çağla ve antik kültürle ilişkisini kesintiye uğratmasından önce yaşadığı için, antik düşünüşü Hıristiyan düşünüşüne, ortaçağ düşünüşüne geçirme şansına sahip olmuştur. Hıristiyan inancı ile antik (Yunan ve Roma) düşünüşünü uzlaştırmaya çalışmıştır. Bunu

Hıristiyan inancını antik felsefeyle temellendirerek yapmış, bu yolda Stoacıların ve Platon'un düşünüşünden yararlanmıştır. Onun yerleştirdiği bu gelenek ile, kilise, St. Thomas'ın 13. yüzyılda Hıristiyan düşünüşünü Aristoteles'in felsefesine dayandırmasına dek, Hıristiyan düşünüşünü Platon'un felsefesiyle temellendirmiştir.

St. Augustinus'un Yaşamı: St. Augustinus (354-430) Hıristiyanların «kilise babaları» olarak tanıdıkları düşünürlerin en büyüklerinden biridir. Kuzey Afrika'lı bir aileden doğmuştur. Babası pagandı, annesi Hıristiyandı. Çocukluğunda Hıristiyan kültürüyle yetişti. On altı yaşındayken ailesi hatiplik öğrenmesi için onu Kartaca'ya gönderdi. Kendisini Kartaca'nın pagan kültürünün çekimine kaptırdı. Bu arada Kartaca'da bir kızla tanışıp, ondan (evlenmeden) bir çocuğu da oldu.

On dokuz yaşındayken Cicero'yu ve Stoacıları okuyup, felsefeye merak saldı. Hıristiyanlığı ve «İncil»i pagan felsefenin parlaklığı yanında sönük bulmaya başladı. Bir ara, o sıralarda kitlelere yayılma yolunda Hıristiyanlıkla yarışan ve Zoroastercilikten türemiş bir din olan, dünyanın Allah'dan daha düşük bir tanrı, şeytan ile özdeştirilen bir tanrı tarafından yönetildiğini öne süren Manesciliğe (Manişeizme) bağlandı.

Hitabet öğretmeni olarak yaşamını kazanmak üzere Roma'ya gitti. Roma'da Manescilikten soğuyup kendini Yeni Platonculuğun mistisizmine kaptırdı. Bütün bunlar onun çeşitli düşünceler arasında bocaladığını ve kafasına yatan bir felsefe bulamadığını gösterir. Hatiplik öğretmek üzere Roma'dan Milano'ya çağrılınca, orada Milano Piskoposu Ambrossius ile tanışınca işler değişti. St. Ambrossius'un etkisiyle 386 yılında, otuz yaşında Hıristiyanlığa geçti Hıristiyanlıkta karar kıldı.

Bu arada özel yaşamında düşüncesini etkileyecek olaylar gelişti. Ailesi Kartacalı sevgilisi ile evlenmesine izin vermemiş ve kendisini başkasıyla nişanlamıştı. Sevgilisi çocuğunu olarak ondan ayrılmak zorunda kalmıştı. St. Augustinus ise, Hıristiyan olduktan sonra, nişanlısını bırakıp kendini Hıristiyanlık davasına vermişti.

Kırk bir yaşında iken 394 yılında, ömrünün geri kalan bölümünü geçirmek üzere Afrika'daki Hippo kentinin piskoposu oldu. Burada yaşamını, Hıristiyanlıktan sapmalarla uğraşarak ve Hı-

ristiyanlığı felsefi temellere dayandıran yapıtlarını yazarak doldurdu. Ölümünden sonra papalık tarafından aziz *(Saint)* ilân edildi.

St. Augustinus'un Yapıtları: St. Augustinus'un yapıtları arasında konumuzla ilgili olanlar, *İtiraflar («Confessiones»)* ve *Tanrı Devleti («de civitate dei»)* adlı yapıtlarıdır. *İtiraflar*'ında, doğuşundan beri işlediği suçları itiraf ederek, kendi kişiliğinde insanoğlunun günahkârlığı konusunu işlemektedir. Bu yapıtında ayrıca, genel felsefesinin ana çizgilerini veren St. Augustinus, *Kitabı Mukaddes'in* «Tekvin» (oluşum, yaradılış) kitabında anlatılanlara koşut olarak, evrenin yaradılışını açıklamaktadır.

Dinsel görüşleri yanı sıra toplumsal ve siyasal düşüncelerini, daha çok, *Tanrı Devleti*'nde işlemiştir. Vizigotlar 410 yılında Roma'yı yağmaladıklarında, bazı çevreler bu yıkımın nedeninin Hıristiyanlığa geçilmesi olduğunu ileri sürmüşlerdi. Onlara göre, Roma pagan iken, Roma'nın koruyucusu olan tanrılar Roma'yı koruyorlardı. Roma halkı Hıristiyanlığa geçince Roma'ya gücendiler ve Roma'yı korumaz oldular; Roma bu nedenle yenildi. St. Augustinus *Tanrı Devleti*'ni bu savı çürütmek için yazmaya girişmişti. Yapıtın ilk on kitabında bu savın doğru olmadığı yolundaki görüşlerini sıraladıktan sonra, hızını alamayıp, onu izleyen on iki kitabında kendi insan, toplum ve tarih felsefesini geliştirir.

St. Augustinus'un Genel Felsefesi: Antik çağ felsefesinde, tanrının ya da tanrıların evreni yoktan var etmeyip, «kaos»dan, yani düzensiz ve kargaşa içinde olan madde yığınından, ona düzen vererek yarattıkları düşüncesi vardır. Bu düşünceyi bile maddeci bulan St. Augustinus, evrenin Tanrı tarafından yoktan var edildiğine inanır. *Kitabı Mukaddes*'e dayanarak, Tanrı'nın evreni altı günde yarattığını söyler. Neden altı günde? Çünkü Tanrı yetkindir, yaptığı her şeyi de yetkin biçimde yapar. Altı, sayılar arasında tüm çarpanlarının toplamı kendine eşit olan tek sayıdır: $(1\times2\times3=6=1+2+3)$ «yetkin sayı»dır. Öyleyse Tanrı'nın da evreni bu yetkin zaman süresi içinde yaratmış olması gerekir, ne bir eksik ne bir fazla.

Başta Tanrı'yı yetkin bir varlık olarak kabul eden St. Augustinus, Tanrı'nın her şeyi yetkin olarak yapıp yarattığını göstermek için sonuna kadar çırpınıp duracaktır. Çırpınıp duracaktır, çünkü bir yandan Tanrı'nın yetkinliğine bir yandan da Manesci

etkilerle bu dünyada kötülük güçlerinin, şeytanın egemen olduğuna inanmaktadır. Birbirleriyle çelişkili olan bu iki görüşü uzlaştırmak için, felsefi cambazlıklar yapması gerekecektir. Örneğin, savaşların bile barış için yapıldıklarını söyleyecektir.

Tanrı, evreni yarattıktan sonra insanı, Adem'i ve Havva'yı, yaratmıştır. Özgür irade vermiştir onlara. Ama Adem ile Havva Tanrı'nın buyruğuna uymayıp elmayı yiyince, Tanrı tarafından lânetlenip günahkâr olmuşlardır. Dinsel kaynaklarda elma, elma denilir durulur da elmanın ne olduğu çoğu kere açıklanmaz. St. Augustinus'un açıklamlarından anlıyoruz elmanın ne olduğunu. Elma, tensel zevklerdir; daha özel olarak, zevk alınarak, tutkuyla yapılan cinsel birleşmedir. St. Augustinus'a göre, Adem ile Havva cenetten kovulmadan önce, eğer elma (zevk) ağacından kaçınabilselerdi, şehvet duygusuna sahip olmadan cinsel ilişki kurabileceklerdi. Böylece cinsel organlar, bedenin öteki organları gibi iradeye boyun eğebileceklerdi ve insan Tanrı tarafından lânetlenmemiş olacaktı.

St. Augustinus bu düşünceleriyle, gençliğinde yasa dışı ilişki kurup çocuk sahibi olmasından ve sevdiği kadını çocuğu ile bırakmasından duyduğu pişmanlığı, vicdan azabını dile getirir gibidir. Kendince günah olarak değerlendirdiği bu davranışının nedenini incelemiştir. O zaman nedeni cinsel tutkunun iradeye boyun eğmeyen azgınlığında bulmuştur.

Adem ile Havva, işledikleri bu günah nedeniyle lânetlendikten sonra cenneten kovulup yeryüzüne atılırlar. Ne var ki, bu günah kalıtımsaldır; Adem ile Havva'dan çocuklarına geçmiştir. Adem ile Havva'nın işledikleri bu günahtan sonra artık insanın iradesi özgür değildir; insan özgür karar alabilme, doğru kararlar alabilme yeteneğini yitirmiştir. İnsan, artık ne yapsa yararı yok, lânetlidir, günahkârdır, yanacaktır. Meğer ki Tanrı inayeti ile (lütfen) onu günahtan kurtarmış olsun. Adem ile Havva'dan ilk doğan insan olan Kabil günahkâr olarak doğmuştu. Bu yazgısının gereğini yaparak kardesini öldürecektir. İkinci çocukları Habil de aynı hamurdan yaratıldığı için günahkârdı; ancak Tanrı onu lütfuyla günahtan kurtarmıştır.

Böylece, insanlık başlangıcından beri, günahkâr insanlarla, Tanrı'nın lütfu ile günahtan kurtarılmışlar olmak üzere, iki kampa ayrılmıştır. St. Augustinus, bu iki kampı bir benzetmeyle «gök devleti» ve «yer devleti» olarak adlandırdığını söyler. Günahkâr

olan insanlar yer devletinin, Tanrı'nın lütfedip günahtan kurtardığı insanlar, gök devletinin vatandaşlarıdır.

> «Bu iki devleti iki sevgi kurmuştur, yerel olanını Tanrı'yı horlamaya varan benlik sevgisi, göksel olanını da, bedeni horlamaya varan Tanrı sevgisi.»
>
> *(Tanrı Devleti*, kitap XIV, bölüm 28)

Yukarıdaki sözlerden de anlaşılacağı gibi, St. Augustinus'un «yer devleti», «gök devleti» gibi tantanalı sözlerle anlatmayı amaçladığı şey, insanın onu birbirine zıt yönlere sürüklemek eğilimi gösteren iki yanıdır. St. Augustinus'a göre, insan bedeniyle yer devletine, ruhuyla gök devletine bağlıdır. Bazı insanlara bedeni egemen olur, bu insanlar kötü, günahkâr insanlardır; yer devletinin vatandaşlarıdırlar. Kendilerine akılları, ruhları egemen olan insanlar ise, iyi, günahsız insanlardır, gök devletinin vatandaşlarıdırlar.

İnsanın beden ve ruh yanlarından birinin egemen olmasına göre iyi ya da kötü olacağı, Eski Yunan felsefesinin bir görüşü olup, St. Augustinus'un yaptığı, bunu dinsel giysiler içinde ısıtıp sunmaktan başka bir şey değildir. Öte yandan gök devleti düşüncesi, Stoacıların «bilgelerin evrensel devleti» görüşlerinden ve Platon'un idealar evreni düşüncesinden etkilenmiş olmalı.

İnsanın Adem ile Havva'dan kalıttığı günahtan dolayı günahkâr bir yaratık olduğunu kabul eden St. Augustinus, onun günahtan kurtulmasını Tanrı'nın lütfuna bağlar. Ancak Tanrı'nın neden bazı insanlara bu lütfu gösterip bazılarından esirgediğini, yapıtlarının hiç bir yerinde açıklamaz.

İnsanlık tarihini gök devleti ile yer devletinin (demek ki insanın beden yanıyla ruh yanının) çatışmasının tarihi olarak gören St. Augustinus söyle demektedir :

> «İnsan ırkını iki bölüme ayırmıştık. Biri insana [insanın tensel yanına] uyup yaşayanlardan meydana geliyordu, ötekisi ise Tanrıya [insanın ruhsal yanına] uyup yaşayanlardan. Bunlara mistik bir benzetme ile iki devlet demiştik... Dünya çağı bu iki devletin ömrüdür.»
>
> *(Tanrı Devleti*, XV. 1)

Yer devleti, İblis'in ayaklanmasıyla başlayıp, pagan Asur ve Roma imparatorlukları ile gelişen, şeytanın krallığıdır. Gök devleti, Yahudi halkında ortaya çıkan, kendini Hıristiyanlığın ve

kilisenin doğmasıyla sürdüren İsa'nın krallığıdır. Tarihte yer devletinin örnekleri olan Asur ve Roma yıkılıp gittiler; çünkü yer devleti gidicidir. Zafer sonunda gök devletinin olacaktır. Hıristiyanlık ve kilise, insanlık tarihinde, gök devletinin sesini duyurmaya başladığını gösteren dönemeç noktasıdır. İnsan, Adem'in günahkâr kökünden gelmiş iken, İsa ile aşılanarak, yeryüzünde iyi insan görünmüştür. Gök devletinin yeryüzündeki temsilcisi kilisedir. Gök devleti giderek gelişecek, sonunda yer devletini tümüyle ortadan kaldıracak, yeryüzünde de tümüyle egemen olacaktır. Bununla St. Augustinus, insanın tinsel gelişmesinin doruğu olarak gördüğü kilise yönetimi altında dünyada bir Hıristiyan halklar birliğine ulaşılacağını anlatmak istemektedir.

Yanlış anlaşılmalara yol açmamak için açıklamak gerekir ki gök devleti, göklerdeki, Tanrı'nın yönetimindeki devlet, ya da öteki dünyadaki devlet; yer devleti, yeryüzündeki devlet, bu dünya devleti değildir. Gök devleti, ötedünyada olduğu gibi onun bu dünyada da vatandaşları vardır, ve sonunda yer devletini savarak bu dünyada da egemen olacak olan ebedî devlettir.

Augustinus, kiliseyi gök devletinin temsilcisi görmekle birlikte, yer devletini yeryüzü yönetimleriyle, gök devletini kilise ile özdeştirmemektedir. Eğer böyle yapmış olsaydı, bütün Hıristiyanların Tanrı devletinin vatandaşları olarak günahtan kurtulmuş olduklarını söylemesi gerekirdi. Yer devleti ise, şeytanın yarattığı bir devlet olacağı için, kralların ve imparatorların buyruklarına uyulmamasını istemesi gerekirdi. Oysa St. Augustinus, insanın Tanrı lütfuna uğraması için vaftizi (Hıristiyan olmasını) gerekli görmekle birlikte, yeterli görmez. Vaftiz olmayan her insan, yeni doğan çocuklar bile lânetlidir, günahkârdır. Ama her vaftiz olan otomatik olarak Tanrı'nın lütfuna kavuşamazdı. Tanrı'nın kimi, neden lütfuyla günahtan kurtaracağı insanın bilgisi dışında bir konu idi.

St. Augustinus'un dinsel anlatım biçimleri içinde sunduğu bu düşünceleri ile, aslında ne demek istediğini araştırırsak, onun insanlığı vaftiz olanlar(Hıristiyan olanlar) ve olmayanlar (Hıristiyan olmayanlar) olarak iki kampa ayırdığını görürüz. Hıristiyan olmayanların, günahkâr oldukları kesindir. Hıristiyan olanların (vaftiz olanların) ise, günahtan kurtulma şansları vardır. Ancak bu şansa çabalarıyla değil, Tanrı'nın lütfuyla kavuşabilirler. Bu düşünceleri bir kez daha basitleştirerek açıklarsak, Hıristiyan olmayan topluluklar kötüdür. Hıristiyan olan topluluklar arasında ise insanların hepsi değil ancak bir bölümü iyidir.

«Yer devleti» ve «gök devleti» kavramları aslında St. Augustinus'un çeşitli görüşlerini kategorileştirerek içlerine yerleştirip sunduğu kalıplardır. Bu kavramların yardımlarıyla St. Augustinus, insanlık tarihinde Hıristiyanlık öncesini, yer devletinin egemenliği dönemleri olarak gösterip kötülerken, Hıristiyanlık sonrasını, Hıristiyanlık dinini yayma çabalarını, gök devletine ulaşma yolunda iyi çabalar olarak gösterebilmektedir. Hıristiyanlık çıktıktan sonra ise, pagan yönetimler, yer devletini, kötülük güçlerini temsil ederken, Hıristiyan devletler gök devletini, iyilik güçlerini temsil etmektedirler. Hıristiyan toplum içinde kilise gök devletini temsil eder konumdadır. Bu nedenle, gök devleti - yer devleti ayrımı, burada, kilisenin devlete üstünlüğü yolundaki tezleri destekleyecek bir araç olarak görünür. St. Augustinus, yer devleti-gök devleti ayrımı ile Hıristiyanlar arasında bile, Tanrı'nın lütfuyla günahtan kurtulanlar ve günahkâr insanlar olarak bir ayrım yapabilme olanağını bulur.

St. Augustinus'un düşüncesine göre, insanın iradesi ilk günahtan sonra artık özgür olmadığı için, kurtuluşu, onun kişisel çabalarına değil, Tanrı'nın lütfuna bağlıdır. Böyle bir düşünce, kurtuluş için vaftizin, Hıristiyanca davranışların, iyi işler yapma çabalarının önemini azaltmaktaydı. Bu, St. Augustinus'un felsefesindeki zayıf noktaydı. Bu zayıflığı, gören sonraki kilise babaları, kurtuluş için hem Tanrı'nın lütfunun, hem de dindar davranışların gerektiğini söyleyeceklerdir.

St. Augustinus'un Siyasal Düşünceleri : St. Augustinus'un gök devleti ve yer devleti kavramları, aynı zamanda iyi ve kötü yönetimleri simgeleyen kavramlardı. Gök devleti, yer devletinin örnek alması gereken ideal bir model niteliğindeydi. Tanrı'nın genel yönetimi altında olan gök devletinde günah yoktu. Günah olmadığı için de günahın ürünü olan ve ten sevgisine dayanan mülkiyet, günahın ürünü olan kölelik yoktu. Bu nedenle gök devletinde eşitlikçi bir düzen vardı. Gök devletinde prensler ve halk birbirlerine sevgiyle hizmet ederler; uyrukları prense uyar, prens ise herkesin iyiliğini düşünür. Demek ki gök devletinde prens yönetmez, hizmet eder.

Adem ile Havva'nın cennetten atılmalarıyla kurulan, günahın ürünü olan yer devletinde ise, günahın ürünü olan mülkiyet vardı, kölelik vardı, eşitsizlik vardı. Yer devletinde prens, boyun eğdirdiği halkın iyiliğini düşünerek değil, «egemenlik sevgisi» ile,

başkalarına üstün olmak, başkalarına egemen olmak hırsıyla yönetir. Oysa Tanrı insanı, insana egemen olması için değil, hayvanlara egemen olması için yaratmıştır.

Yer devleti, elinden geldiğince St. Augustinus'un ideal bir model olarak koyduğu gök devletine benzemeye çalışmalıydı. Yer devleti bunu içindeki gök devleti vatandaşlarının sayısını gittikçe artırarak gerçekleştirecekti. St. Augustinus devleti, ilk günahın ve düşünüşün ürünü olan zorunlu bir kötülük olarak görüyordu.

St. Augustinus'un Hıristiyan Emperyalizmi Kuramı : Aşağıdaki sözleri ile St. Augustinus, yeryüzünde gök devleti vatandaşları sayısını gittikçe artırarak gök devletinin yeryüzünde nasıl gerçekleşeceğini gösterirken, «Hıristiyan emperyalizmi» olarak nitelenebilecek bir kuramın tohumlarını da atmaktadır :

> «Tanrı'ya tapılır ve ona uygun törenlerle... hizmet edilirse iyi insanların geniş sınırlar üzerinde hüküm sürmeleri yararlı olur, bu yarar kendileri için olmaktan çok hükmettikleri içindir.»
>
> *(Tanrı Devleti,* V. 3)

St. Augustinus'un Tiranlık Kuramı : İyi insanların yönetimi, adalete uygun olan yönetimdir. Ama ya yönetici adaletle yönetmez ise :

> «Adalet ortadan kaldırılırsa, krallar büyük haydutlardan başka nedir ki? Haydut çeteleri küçük krallıklar değil midir?»
>
> *(Tanrı Devleti,* IV. 4)

St. Augustinus'a göre, bir haydut çetesi kentlere sahip çıkacak, halklara boyun eğdirecek kadar büyüyecek olursa, kendisine açıktan açığa krallık adını verir. Bu yoldaki düşüncelerini desteklemek için tarihsel bir öyküyü aktarır : Yakalanan bir korsan, Büyük İskender'in «denizi niçin kötü amaçlar için tutuyorsun?» sorusuna şu yanıtı vermiş : «Ya sen niçin bütün dünyayı eline geçiriyorsun? Ben bu işi küçük bir gemi ile yaptığım için, bana haydut deniyor; sen aynı işi büyük bir filoyla yapınca, imparator diye anılıyorsun.»

Toplumu adalete, dine göre yönetmeyen krallıkların, örgütlenmiş büyük haydut çeteleri olduğunu söyleyen St. Augustinus'un, bunlara karşı nasıl davranılması gerektiği sorusuna geçip, ada-

letsiz yöneticilerin öldürülmesini ya da onların emirlerine boyun eğilmemesini öğütlemesi beklenirken, düzene olan saygısından ya da düzensizlikten, kargaşadan korkusundan olacak, bu konuda sustuğunu görürüz. Bu durumun kendi düşünce sistemi içinde yaratacağı boşluğu bir başka yerde şöyle kapatmak yoluna gitmiştir:

> «Fakat kötü insanların egemenliği en başta yönetenlerin kendilerine zararlıdır. Çünkü kötülükte daha çok başıbozukluk olanağıyla kendilerini yıkarlar. Onların hizmetlerinde bulunanlar ise... adil olmayan yöneticilerin adil kimselere karşı işledikleri kötülükler, suç cezası değil, erdem sınavı... [olduğu için bir zarara uğramış sayılmazlar.]»
>
> *(Tanrı Devleti,* IV. 3)

Buradan, bu sınavı Tanrı'nın yaptığı, karşılığının Tanrı tarafından ödeneceği düşüncesiyle, yöneticiler kötü bile olsalar, onlara başkaldırılmaması gerektiğini düşündüğünü çıkarabiliriz. Bu «erdem sınavı» düşüncesiyle, bir yandan yöneticilere başkaldırılmasına karşı çıkarken; öte yandan, yetkin Tanrı'nın yapıtı olan evrende, prenslerce işlenen kötülükleri de böyle bir nedene bağlayarak, Tanrı'yı gene temize çıkarmış olur.

St. Augustinus'un Kölelik Kuramı: St. Augustinus, yer devletinin olanaklar ölçüsünde gök devletine benzemesini istediği halde, bu programın bir parçası olması gereken şeyi, gök devletinde bulunmayan köleliğin yer devletinde de bulunmamasını, yer devletinden kaldırılmasını istiyor gözükmez. Öyleyse ne istiyordu? Bunu St. Augustinus'un kölelik kuramında araştıralım: Tanrı insanları ilk yarattığı zaman, insan, ne doğaca köle olarak yaratılmış durumdaydı, ne öteki insanların kölesiydi, ne de günahının kölesiydi. Ah o günah yok mu (!)

> «Köleliğin baş nedeni, insanı hemcinsinin egemenliği altına sokan günahtır... biz haklı olarak kölelik durumunun günahın sonucu olduğuna inanıyoruz.»
>
> *(Tanrı Devleti,* IX. 15)

St. Augustinus'a «Köle ilk günahın cezasını çekiyorsa, ya efendi neyin cezasını çekiyor?» diye soran olmuş mudur acaba? Köleliğin günahın ürünü olduğunu söyleyen St. Augustinus, bu dünyadaki köleliklerin kendinde eğrilik bulunmayan ve hangi suçlara

nasıl ceza verileceğini bilen Tanrı'nın yargısı dışında olmayacağını söyler. Böylece kölelik kurumunu, Tanrı'nın takdiri olarak görüp ona karşı çıkamamış olur.

Kölelik konusundaki görüşlerinde Stoacı etkiler sezilir. Çünkü köleliği günah nedeniyle önceden çizilmiş bir yazgı olarak görmesinden öte, dış köleliği önemsiz gösterip, dikkati iç köleliğe çekmeye çalışır:

> «...böylelikle dindar köleleri olan, ama asıl kendileri... kölelik bağıyla bağlı bulunan kötü yürekli birçok efendi vardır... ve kuşkusuz, bir tutkunun kölesi olmaktansa, bir adamın kölesi olmak evlâdır... çünkü hükmetme tutkusu bile, insanların yüreklerini en zalim egemenlikle yıkar (insanı bu tutkusunun kölesi yapar). Üstelik, insanlar bir barış düzeni içinde birbirlerine uyruklanmış olunca, kibir veren makamın efendiye ne kadar zararı dokunursa, aşağı durumdaki uşağa da o kadar iyilik eder.»
>
> (*Tanrı Devleti*, XIX. 15)

Neler diyor St. Augustinus? Önce köleliğin doğal olmadığını söylemekle işe başlıyor; sonra köleliği günaha bağlayarak Tanrı'yı temize çıkarıyor; daha sonra, bu dünyadaki kötülüklerin Tanrı'nın yargısı dışında olamayacağını söyleyerek kölelik kurumunun Tanrı tarafından da onaylandığını belirtmiş oluyor. Bu dünyadaki bazı kölelerin iyi, bazı efendilerin ise kötü olduklarını görünce, Stoacıların izledikleri bir taktikle, insanların tutkularının tutsağı olmaları demek olan iç köleliğin, bir başka insanın tutsağı olmaları demek olan dış kölelikten daha çok kötü olduğunu söyleyerek, dikkati dış kölelikten iç köleliğe kaydırıyor. Sonunda, efendi olmaktansa köle olmanın insan için daha hayırlı olduğunu öyle bir anlatıyor ki, insanın «keşke ben de köle olsaydım» diyesi geliyor (!)

St. Augustinus'un Düşüncelerinin Eleştirisi: Stoacılar gibi St. Augustinus da ikiyüzlü ve tutarsızdır. Tutarsızdır, çünkü hem Tanrı'nın yetkin olduğunu söylemekte, hem de onun yoktan varettiğini insanın günah işleyerek bu dünyadaki kötülüklerin nedeni olduğunu ileri sürüp, Tanrı'yı temize çıkarmak istemektedir. Ama bu, taşını bile istediğince seçen bir yontucunun, sonra kalkıp yaptığı yontuya «senin burnun neden eğri», diyerek çekicini vurup burnunu kırarak cezalandırmasına benzemez mi?

İkiyüzlüdür, hem köleliğin iyi bir kurum olmadığını, bu dünyadaki yönetimlerin iyi yönetimler olmadıklarını söyleyerek, iyiliklerin yanında görünmekte, hem de, yöneticilere başkaldırılmamasını ve köleliğin kaldırılmamasını isteyerek, sonuçta beğenmediği düzenin yanında yer almış olmaktadır.

b. 1. - 5. Yüzyıllarda Devletin Savunucuları

Siyasal erkin kaynağı hakkında halktan çıkış kuramının imparatorluk kurumunu açıklamakta güçlüklerle karşılaştığını söylemiştik. Buna karşılık Hıristiyanlığın erkin Tanrı'dan indiğini öne süren iniş kuramı, imparatorların durumunu, imparatorluk kurumunu daha iyi açıklayıp savunabilme olanağı verir. Kiliseye karşı devletin üstünlüğünü bu kurama dayanarak savunan düşünürlerin ilgili düşüncelerini görelim.

St. Eusebius

İniş kuramının bu olanağını görüp, kiliseye karşı devletin, papalığa karşı imparatorluğun üstünlüğünü Hıristiyan düşüncelerle savunan ilk düşünür Papa St. Eusebius (ölümü 310) oldu. St. Eusebius'un görüşü kısaca «göklerde tek bir Tanrı olduğu gibi, yeryüzünde de tek bir yönetici olmalı» düşüncesine dayanıyordu. Eusebius'a göre, imparator Augustus'tan önce çoktanrıcılık vardı; bu nedenle birden çok yöneticinin bulunması doğaldı. Fakat Augustus yönetimi sırasında Hıristiyanlığın egemen olmasıyla tek bir Tanrı'nın varlığına inanılmaya başlandı. Bunun üzerine barışı dindarlığı (tektanrıcı Hıristiyanlığı) sürdürecek tek bir imparatorun bulunması gerekti.

St. John Chrysostom

İmparotorluğun üstünlüğü düşüncesinin 4. yüzyıldaki temsilcisi Konstantinopolis patriği St. John Chrysostom (340-407) dur. Chrysostom bu yolda uyruklara, imparatorun yasalarının okunuşunu, *Kitabı Mukaddes*'i dinlerken gösterilen uyanıklıkla ve saygıyla «kutsal bir sessizlik içinde dinlemelerini» isteyecek kadar ileri gitti. Ama bu onun İmparatoriçe Evadoksiya tarafından idam edilmesini önleyememiştir.

F. 5. - 10. Yüzyıllarda Hıristiyan Siyasal Düşünüşü

Barbar saldırılarının Roma'yı yıkışını izleyen karanlık çağda Cermenler, imparatorluğun kültürünü yıktılar. Kültürün tümüyle

yok olmasını kilise önledi. Ama kilise de bu genel kültürel gerilemenin tümüyle dışında kalamadı. St. Augustinus'dan sonra 11. yüzyıla kadar St. Augustinus'a yaklaşabilen tek bir düşünür bile yetişmedi. Bununla birlikte karanlık çağda da kilisenin üstünlüğü tezini savunan bazı düşünürler çıktı.

a. 5. - 10. Yüzyıllarda Kilisenin Savunucuları

Batı Roma imparatorluğu yıkılınca, Batı'da kilise (papalık) imparatorluğun yerini dolduracak biçimde etkisini ve işlevini genişletmeye başladı. Yavaş yavaş elde ettiği bu üstünlüğü kuramsal düzeyde dile getirip savunan düşünürler yetiştirmekten de geri kalmadı.

Sahte Dionysos

Beşinci yüzyılın ortasında, gerçek kişiliğini saklayan, kendini «Paulus'un izleyicisi Dionysos» olarak tanıtan, ama Suriyeli bir düşünür olduğu sanılan, bu nedenle de yazında (literatürde) «Sahte Dionysos» diye bilinen bir Hıristiyan yazar yapıtında erkin kaynağı üzerinde durmaktadır. Sahte Dionysos, erkin tek bir kaynaktan yayılışını açıklarken, «hiyerarşi» kavramını ortaya atıp işleyen ilk düşünür olmuştur.

Ona göre, tüm erke sahip olan, yüksek, tek bir varlık vardır ve bütün erkler ondan gelmedir. Buraya kadarını Paulus da söymişti. Bundan sonrası, daha önce söylenmemiş özgün görüşlerdir. Sahte Dionysos, Tanrı'nın göklerde basamak basamak düzenler yükselttiğini söyler. Bu düzenlerin kopyaları da yeryüzünde varolmuştur. Düzen, ancak rütbelerin ve mertebelerin farklılığından doğar. Buna karşılık, rütbelerde ve mertebelerde eşitlik, düzensizliği doğurur. Düzenin bulunduğu bir toplumsal örgütlenişte, rütbe ve mertebelerden herbiri doğrudan doğruya bir üsttekine bağlıdır. Sahte Dionysos işte bu düzeni «hiyerarşi» sözcüğü ile açıklamıştır. Bu hiyerarşi düzeninde tüm erk Tanrı'da toplanmış olup, ondan, basamak basamak daha aşağı varlıklara doğru dağılır. Böylece, en üstte tüm erki elinde tutan Tanrı'nın bulunduğu bir hiyerarşi düzeni (sıradüzeni) çıkar karşımıza.

Erkin (iktidarın) «hierarklar»ca (üst yöneticilerce) yukarıdan aşağıya doğru dağıtılması, uyumun ve düzenin güvencesidir.

Sahte Dionysos'a göre, kilise hiyerarşisi, evrensel hiyerarşinin bir uzantısından başka bir şey değildir. Sahte Dionysos, «İncil»de ilkeleri konmuş olan iniş kuramını, hiyerarşi düşüncesiyle sistemleştiren bir düşünür olarak, Hıristiyan siyasal düşünüşü içindeki yerini alır.

Gelasius ve Çifte Kılıçlar Kuramı

Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkıldığı, fakat daha Kutsal Roma İmparatorluğu'nun kurulmadığı yüzyıllarda, Batı'da bir imparator bulunmamakla birlikte, (Roma'da oturan) papalar, kendilerini Roma imparatorlarının ardılları olarak gören Bizans imparatorları ile görev ve yetki alanı tartışmalarına girişmişlerdi. Bu dönemde Bizans İmparatorluğu'ndan bağımsız olmak için uğraşan papalık, dünyevi konularda imparatorun, dinsel konularda papanın yetkili olduğunu söyleyerek, egemenlik alanlarının sınırlarını çizme yolunda bir kuram geliştirmekteydi. Bu kuram, yaşamının son yıllarında, 492-496 arasında papalık yapmış olan Papa Gelasius tarafından 5. yüzyılın sonlarına doğru «çifte kılıçlar kuramı» olarak formülleştirilip klasik biçimini aldı.

Gelasius, Tanrı'nın İsa'ya, biri dinsel erki biri layik erki temsil eden iki kılıç verdiğini söyler. Bu kılıçlar yalnızca, Tanrı'nın hem layik hem dinsel işlerdeki vekili olan İsa'da birarada bulunmuşlardır. İsa'dan sonra dinsel erki temsil eden kılıç papalara, layik erki temsil eden kılıç imparatorlara geçmiştir. Bu nedenle papalar dinsel konularda Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileridir, imparatorlar din dışı konularda. Dolayısıyla bu kılıçların sahipleri, birbirlerinin egemenlik alanına girmemelidir.

Çifte kılıçlar benzetmesinin yapısı, aşırı papacıların ve aşırı imparatorcuların tezlerinden çok, papalık ile imparatorluğun egemenlik alanlarının birbirlerinin sınırlarına girmeyecek biçimde ayrı olduklarını, ama kimi papaların, kimi imparatorların daha üstün olduklarını ileri süren ılımlı tezlerin savunulmasına elverişliydi. İşte böyle bir ılımlı tezi savunan Gelasius, Konstantinopolis'deki Bizans imparatoruna, kilisenin din adamı olmayan uyrukların yönetimine karışmayıp onları imparatorun yetki alanına bırakışına karşılık, imparatorluğun da din adamı olan uyrukları yönetmeye kalkmayıp onları kilisenin yetki alanına bırakması gerektiğini hatırlatıyordu :

«Kadir-i mutlak Tanrı, Hıristiyan dini öğretmen ve ruhbanlarının sivil hukuk ve dünyasal otoriteler tarafından yönetilmelerini irade buyurmuştur.»

Çifte kılıçlar kuramı böylece Batı layik düşünüşünün gelişmesine katkıda bulunmuştur.

b. 5. - 10. Yüzyıllarda Devletin Savunucuları

Karanlık çağda papalara, piskoposlara karşı imparatorun, kralların, prenslerin üstünlüğünü savunan bir düşünür çıkmadı. Ama devlet-kilise ilişkilerinde, devletin kiliseye üstün olduğunu söylemiş olmamakla birlikte, din adamlarına yöneticileri eleştirmeye kalkışmamalarını, halka, yönetici kötü bile olsa, ona sessizce ve karşı koymaksızın itaat etmelerini öğütlemelerini isteyen Gregorius, devletin savunucularından biri olarak alınabilir.

Büyük Gregorius

Karanlık çağ döneminin en büyük düşünürü olan Papa Büyük Gregorius (540-604) Roma'da doğmuştur; çok zengin ve soylu bir ailenin oğluydu. Gençliğinde kendine ait bir saraya ve büyük bir servete sahipti. Sivil görevler üstlenmiş, 573'te Roma valisi olmuştu. Kendini tümüyle dine kaptırınca, valilikten ayrılır, sarayını keşişlere verir, servetini manastırlar için harcar. Kilise içinde papalığa kadar yükselerek 590'da papa olur. Piskoposların nasıl davranmaları, krallarla, prenslerle ilişkilerini nasıl düzenlemeleri gerektiğini anlatan «Kurallar Kitabı»nı yazar. Bu kitapta Gregorius, piskoposların yöneticileri açık açık eleştirmeye kalkmamalarını, ancak yöneticilerin kilisenin öğütlerini tutmamaları, dinin gereğinden ayrılmaları durumunda, yöneticileri, öte dünyada karşılaşacakları cehennem ateşine karşı uyarmalarını ister. Din adamları ancak imparatorun yaptıkları dinin gereklerine uygun ise onu izlemeliler, değilse kendilerini günaha sokacak bir durum ortaya çıkmadıkça imparatorun din dışı davranışlarına katılmamalıdırlar. Ama yönetici kötü de olsa, din adamlarının halka yöneticilerine boyun eğmelerinin gerektiğini anlatmalarını ister.

G. 10. - 15. Yüzyıllarda Hıristiyan Siyasal Düşünüşü

Frank Krallığı, 9. yüzyılda, karanlık çağ dünyasına bir dereceye dek kararlılık ve güvenlilik getirmiştir. Böylece ortaçağın

karanlık çağ sonrası kesimi başlamış olur. 9. yüzyılda Cermen akınları da yavaşlamış, Cermenler uygar dünyanın üyeleri olmuşlardı. Böyle bir ortam içinde, özellikle kilise çevrelerinde kültürel bir birikim görüldü. Bu kültürel canlanma, antik felsefenin İslam düşünürleri kanalıyla ve Haçlı Seferleri sırasında Bizans düşünürleri yoluyla Hıristiyan Batı dünyasını yeniden etkileyişinin ürünüydü.

a. Karanlık Çağdan Kurtuluşun Felsefi Kaynakları

Karanlık çağlarda Eski Yunan düşünüşü, ancak Platon'dan etkilenen St. Augustinus gibi bazı düşünürlerin yapıtlarına geçtiği kadarıyla Hıristiyan düşünüşünü etkilemişti. Bunun dışında kilise, büyük bölümü yitmiş olan Yunan ve Roma filozoflarının kalan yapıtlarını ve düşüncelerini, Hıristiyanlığa aykırı pagan düşünceler olarak görüp yasaklamıştı. Batı, 12. yüzyılda İslam düşünürleri, özellikle Batı'da Averros olarak tanınan İbn Rüşd'ün yapıtları kanalıyla Eski Yunan filozoflarının düşüncelerini, özellikle Aristoteles'in felsefesini yeniden tanıyıp öğrenmeye başladı. Karanlık çağ sonrası Hıristiyan düşünüşünün temelinde Aristoteles felsefesinin İbnrüşdcü olan ve olmayan yorumları ile realist-nominalist tartışmaları yatmaktadır. Şimdi bu tartışmalara kısaca bir göz atalım.

Aristoteles'e Dönüş : 12. yüzyılda Hıristiyan düşünürleri, Hıristiyanlığın temel inançlarını Platon'un felsefesinden daha elverişli buldukları Aristoteles'in felsefesiyle temellendirmeye başladılar. Aristoteles'in tanrı kanıtlamaları Hıristiyanlığın tanrı kavramına daha uygun düştüğü gibi, onun hiyerarşik evren görüşü, ortaçağ feodal hiyerarşik düzenini içine kolayca oturtabilecekleri bir kuramdı.

İbnrüşdcülük : Aristoteles'in felsefesi ortaçağ Hıristiyan dünyasına İbn Rüşd'ün şerhleri (yorumları) ile girmişti. İbn Rüşd Aristoteles'i materyalist denebilecek bir biçimde yorumlamıştı. İbn Rüşd, Aristoteles'in tanrı ve insanın tanrısal yanı olan aklın dışında, «form» öğesinin tek başına varolamayacağı görüşünden giderek, insanın öldükten sonra ruhunun Tanrı ile (demek ki genel ruhla) birleştiğini, bedenin ise dağıldığını söylüyordu. Yani ölümden sonra ruhun bireysel varlığını sürdüreceğini kabul etmiyordu. Bu düşünce, ölümden sonra bedenin de canlanacağını ve ölümden sonraki dünyada ruhla birlikte bu dünyada yaptıklarının hesabını vereceğini, cezalandırılınca acı çekeceğini, yani bir öte-

dünyanın varlığını öne süren Hıristiyan inançlarına ters düşebilecek bir inançtı. Batı düşüncesi Aristoteles'i İbn Rüşd'ün yapıtlarından öğrendiği sıralarda bu yorumun etkisi altında kaldı. Ama Aristoteles, kilise tarafından benimsenip, düşünceleri doğrudan doğruya kendi yapıtlarından öğrenilmeye başlanınca, İbnrüşdcü yapıtlara ve düşüncelere cephe alındı. Ne var ki İbnrüşdcü etki Batı düşünüşüne, dinsel düşünüşe karşı gelişecek olan materyalist düşüncelerin tohumlarını atmış bulunuyordu.

Realistler ile Nominalistlerin Tartışmaları : 12. ve 13. yüzyıllar boyunca görülen kültürel, düşünsel canlanma (önceleri, dogmaların egemen olduğu dinsel konulara girilemediği için) çağın felsefi tartışması olan realist - nominalist tartışması, salt felsefi sorunlar üzerinde başlatıldı. Ama tartışma doğal olarak zamanla dinsel ve siyasal konulara doğru uzandı.

Felsefi planda tartışma, herhangi bir nesnenin adı olmayan genel kavramların karşılığı olan varlıkların bulunup bulunmadığı konusunda patlak verdi. Bu aşağı yukarı Platon'un idealarının gerçek varlıklar olup olmadıklarına benzer bir sorundu. Biz, »beni bir kuduz köpek ısırdı» dediğimiz zaman, burada kullandığımız köpek sözcüğü ile belli bir köpeği belirtmek istemişizdir. Buradaki köpek sözcüğünün dünyada bir karşıtı vardır. Ama böyle özel bir köpeği amaçlamaksızın, «köpek sadık bir hayvandır» dediğimizde, bu köpek sözcüğünün karşılığı olan ve gelmiş, geçmiş, gelecek köpekler dışında bir varlık olan karşılığı var mıdır? Bu soru şimdi bize saçma geliyor ve köpek kavramının tüm köpekleri birden anlatan, ya da ortak niteliklerini anlatan bir cins isim olduğunu söylemekte sabırsızlık duyuyoruz. Ama hiç bir somut, maddi varlığı olmayan Tanrı'nın varlığından hiç bir kuşkuları bulunmayan o dönemin Hıristiyan kafaları, genel kavramların, cins isimlerin karşılığı olan varlıkların bulunup bulunmadıklarını tartışmayı o kadar boş bir tartışma olarak görmemiş olmalılar.

Bu tartışmada bazı düşünürler, «köpek», «ağaç» gibi cins isimlerinin, genel kavramların (tümellerin), varlıkların maddelerinden ayrılmayan niteliklerinin soyutlanmasıyla ulaşılmış «kırmızı» gibi nitelikleri belirten kavramların ve «devlet» gibi birçok olgusal niteliğin toplamını belirten karmaşık kavramların karşılıkları olan varlıkların bulunduğunu öne sürdüler. Onlara göre bu adlar, bu kavramlar, isimlerden ibaret olmayan, reel, gerçek

karşılıkları bulunan varlıklardı. Yani bütün tek tek köpekler dışında «köpek» sözcüğü ile belirttiğimiz bir varlık vardı. Böyle düşünen kimselere, genel kavramların cins isimlerin reel (gerçek) karşılıklarının bulunduğunu söyledikleri için «realistler» dendi. Bazı düşünürler ise bu cins isimlerin, genel kavramların karşılıkları olan gerçek varlıkların bulunmadığını, fakat bunların insanların aralarında anlaşma kolaylığı sağlamak için yarattıkları adlardan (Latince «*nomina*»lardan) başka şeyler olmadıklarını söylediler. Bu nedenle genel kavramların adlar olduklarını ileri sürdükleri için, kendilerine adcılar anlamına gelen «nominalistler» dendi.

Realist - Nominalist Tartışmalarının Siyasal Sonuçları

Felsefi düzeydeki bu tartışmaların çok önemli siyasal sonuçları vardı. Bu tartışmalarda realistlerin yanında yer alanlar, öteki genel kavramlar yanı sıra «devlet»in de vatandaşların ve vatandaşlar arası ilişiklerin varlığı dışında bir reel varlığının olduğunu düşünme eğilimindeydiler. Vatandaşların varlığı dışında bir devletin varlığı düşünülünce de, devlet vatandaşların üzerine çıkarılabiliyor, devletin vatandaşların amaçları dışında, ayrı, bağımsız bir varlık olarak kendi amacının olduğu ileri sürülebiliyordu. Böylece devletin amacı vatandaşların amaçlarının üzerine konuyor, vatandaşlar devletin amacının araçları olarak görülebiliyordu. Devletin, ancak kendi amacına uygun gördüğü ölçüde vatandaşlara haklar ve özgürlükler tanıyacağı, kendi amacına uygun görmediği durumlarda bunları kısıtlayabileceği söylenebiliyordu.

Öte yandan aşırı «realist» bir düşünce, asıl gerçek varlıkların nesneler değil, nesnesel varlıkları olmayan kavramlar oldukları görüşünden, asıl gerçek dünyanın bu dünya değil nesnesel olmayan öte dünya olduğu görüşüne geçerek, bu dünyanın toplumsal sorunlarını gözden kaçırmak, ya da bu dünyadaki adaletsizlikleri, eşitsizlikleri önemsiz görmek, önemsiz göstermek yollarına sapma eğiliminde olacaktır.

Realistlerin tersine olarak nominalistler, genel kavramların adlardan başka bir şey olmadıklarını düşündükleri için, devleti de vatandaşların toplamını temsil eden bir addan, vatandaşların ortak çıkarlarını gerçekleştirmeye çalışan, gene vatandaşlardan oluşan bir örgütün adından başka bir şey görmüyorlardı. Böyle olunca, vatandaşlar, vatandaşların amaçları, vatandaşların çıkarları

öne alınmış oluyor, devlet ise bu amaçları gerçekleştirmek için kurulmuş bir araç durumuna konuyordu. Nominalist felsefi görüşlerin siyasal alandaki uzantıları, vatandaşların çıkarlarının aracı olan devletin vatandaşlarının haklarını ve özgürlüklerini çiğnemeye kalkışmaması, kalkışırsa varlık nedenini yitireceği dolayısıyla vatandaşların devlete karşı direnişe geçebilecekleri noktalarına kadar ileriye gidebilirdi.

b. 10. - 15. Yüzyıllarda Kilisenin Savunucuları

Ortaçağın karanlık çağ sonrası döneminde, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun kurulması üzerine, 10. yüzyıldan başlayarak, kilise-devlet, papa-imparator çatışmaları dönemine girildiğini görmüştük. Bu çatışmalarda bazı düşünürler papalığın, kilisenin, bazıları devletin, krallığın, imparatorluğun avukatlığını yaptılar. Şimdi kilisenin, (papalığın) avukatlığını yapan en önemli düşünürlerden ikisini, Salisburyli John'u ve St. Thomas'ı ele alacağız.

Salisburyli John

Salisburyli John (1115-1180) İngiltere'de doğmuş, Fransa'da yetişmiş, İngiltere'de göreve başlamış, ama İngiliz kralı ile çatışması üzerine Fransa'ya sığınarak orada görev almış olan bir din adamı ve düşünürdür.

Salisburyli John'un Yaşamı: Düşünceleriyle ilgili olduğu ölçüde yaşamına bir göz atarsak, onun Fransa'da iki yıl felsefe ve dinbilim okuduktan sonra, İngiltere'ye dönüp Canterbury başpiskoposunun yazmanı ve danışmanı olduğunu görürüz. Bu başpiskopos ve Salisburyli John, kralla çatışıp, kilisenin devlete üstün olduğunu savunmaya kalkışınca, 1164 yılında İngiltere'den sürülürler. Salisburyli John'un 1159'da yazdığı *Policraticus* adlı kitabında tiranlaşan yöneticilerin, öldürülmelerinin yasal olacağını şöyleyişine bakılırsa, kral ile çatışmalarının ne kadar sertleştiği anlaşılır. Altı yıl sonra sürgünden geri döndüklerinde, bu kez, Canterbury başpiskoposunun, katedralinde, İngiliz kralı II. Henry'nin cellatları tarafından başının kesilmesine tanık olur. Salisburyli John bu korkunç olaydan sonra, Fransa Kralının Chartes piskoposluğu önerisini kabul etmiş ve 1176'dan ölümüne, 1180'e kadar Fransa'da piskoposluk yapmıştır.

Salisburyli John'un Siyasal Düşünceleri: Salisburyli John siyasal düşüncelerini, 1159'da yazdığı *Policraticus* adlı yapıtında dile

getirir. «*Policraticus*» sözcüğünün, «devlet adamının kitabı» anlamı verilerek, onun tarafından ilk kez kullanıldığı sanılıyor. Salisburyli John'nun düşüncelerinin siyasal düşünceler tarihi içindeki yeri ve önemi, kendisinin Hıristiyan düşünüşünün Aristoteles'in etkisi altına girmesinden önceki son düşünür olup, Hıristiyan düşünüşünü daha çok Roma Stoacılarının görüşleriyle ve Roma hukuku ile desteklemesinden bir de, tiranların öldürülmesi düşüncesini ilk ortaya atan düşünür olmasından gelir. Ona bu yeri ve önemi kazandıran düşüncelerine geçelim.

Salisburyli John'un Kilisenin Üstünlüğü Düşüncesi: Salisburyli John, her erkin kaynağının Tanrı olduğunu söyler. Ancak Tanrı bu erki kendisi kullanmaz, kendi yasasını ve adaletini bu dünyada uygulaması için bir temsilci, bir aracı kullanır. Bu aracı Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olan kilisedir. Tanrı, kilisenin de başı olan papayı, ulusların ve kralların üstüne koyarak, onu Hıristiyanların toplumunun başına geçirmiştir. Hem dinsel erki temsil eden kılıcı hem de layik erki temsil eden kılıcı, demek ki çift kılıcı kiliseye vermiştir. Böylece, o zamana kadar kilisenin egemenlik alanı ile devletin alanını ayırmak ve dinsel iktidar ile bu dünya iktidarını dengelemek yolunda kullanılan Gelasius'un çifte kılıçlar kuramını, kiliseden yana en aşırı biçimiyle yorumlamış olur.

Tanrı iki kılıcı da kiliseye vermiş olmakla birlikte, kilise, bunlardan dinsel erki simgeleyen kılıcı kendine alakoymuş, ötekini, layik erki simgeleyen kılıcı yöneticilere vermiştir. Neden? Bakın bunun nedenini ne güzel açıklıyor Salisburyli John:

> «O halde, bu kılıcı prens, kendi kan dökücü kılıca sahip olmayan kiliseden alıyor... Kılıcın sahibi kilisedir, fakat kilise, bunu maddi baskı gücünü verdiği prensin aracılığıyla kullanır. Manevi konulardaki yetkisini ise, piskoposların kişiliğinde kendine alakor. Şu halde prens kilise erkinin bir temsilcisi ve kutsal görevlerin rahipler aracılığıyla yürütülmesine değmeyen yanlarının uygulayıcısıdır».
>
> (*Policraticus*, IV. 3)

Özetle dediği şu: Tanrı hem dinsel, manevi, hem bu dünya işleriyle ilgili, maddi erki kiliseye vermiştir. Ancak Tanrı'nın yasalarını uygulama sırasında, kan dökmeyi gerektirebilecek maddi

zorlama işini, din adamları, kendi kutsallıklarına uygun görmedikleri için, yöneticilere bırakmışlardır. Böylece Salisburyli John, devleti ve yöneticileri kilisenin ajanları durumuna indirgemiş olur.

Salisburyli John, din adamlarının devlet adamlarından üstün oldukları savını şu üç kanıtla desteklemeye çalışır :

1. Kutsayan kutsanandan yücedir. Bu kanıtı «İncil»den, «Paulus'un İbranilere Mektubu», VII/7'den çıkarmaktadır.

2. Bir hakkı yasal olarak veren, onu geri alma yetkisine de sahiptir. Bu kanıtı ise, Roma hukukundan, *Digesta*, 1. 17'den sağlamıştır.

3. *Kitabı Mukaddes*'de Peygamber Samuel, söz dinlemedi diye, Kral Saul'u tahttan indirmiştir. Bu kanıtı da *Kitabı Mukaddes*» «Eski Ahit», «I. Samuel» kitabından almıştır.

Din adamlarının devlet adamlarına üstünlüğünü bu kanıtlarla savunan Salisburyli, John, gene bu kanıtların yardımı ile, Tanrı'nın yasaları dışına çıkan yöneticilerin, din adamları tarafından iktidardan indirilebileceklerini söyler.

Salisburyli John'un Tiranların Öldürülebileceği Kuramı : Tanrı'nın yasalarını uyguladığı sürece, Tanrı'nın benzeri olan yönetici, bu yasalardan ayrılırsa, «şeytanın benzeri» olur. Artık bu kimse bir kral değil bir tirandır. Kral ile tiran arasındaki başlıca fark, kralın tanrısal yasalara uyarken, tiranın ülkeyi bunlara uymadan yönetmeye kalkmasıdır.

Saliburyli John kitabının bir yerinde tüm cesaretini toplayıp tiranların öldürülmeleri gerektiğini söylemiştir :

> «*Kitabı Mukaddes*'in verdiği yetki ile, tiranları öldürmek, yasaya uygun ve şanlı bir harekettir.»
>
> (*Policraticus*, VIII. 7)

Onun bu sözleri ortaçağda farklı bir ses olarak yankılar yaratmıştır. Ancak kendi sesinin yankısından kendisi de ürkmüş olmalı ki, kitabında tiranların öldürülmesi yolunda attığı yürekli adımlarını bir bir geri aldığını görürüz. İlkin, tiranı öldürecek kimsenin tirana herhangi bir bağlılık yemini ile bağlı olmaması koşulunu koyar. Ortaçağda aşağı basamaklardaki soyluların hemen tümünün üstlerindeki feodal beylere, onların da üstlerindekine bağlılık yeminleriyle bağlı oldukları düşünülürse, bu koşulun tiranı

öldürme olanağını ne kadar sınırladığı anlaşılır. Sonra, tiran zehirlenerek öldürülmemelidir. Bir kral tiranlığa kaydı diye hemen öldürülmeye kalkılmamalıdır. Tanrı'nın lütfu ile yeniden doğru yolda girmesi beklenmelidir (kaç yıl, onu söylemez). Son olarak, der ki «tiranları yok etmenin en faydalı yolu, bu musibetin kaldırılması için Tanrı'ya yakarmaktır.» Tüm bunlar onun, tiranın öldürülmesi konusunda düzen bozulur, anarşi doğar korkusuyla içine düştüğü bocalamaları yansıtmaktadır. Öyle ki yapıtının bir yerinde :

> «Yöneticinin kendi uyruklarına karşı tutumu gaddarlaşırsa, bu, yöneticinin kendi isteği değil, onları cezalandırmak ya da terbiye etmek isteyen Tanrı'nın kutsal takdiridir.»
>
> *(Policraticus*, IV. 1)

diye Pauluscu görüşü yineleyerek, kendi kuramıyla çelişkiye düşer. Tiran Tanrı'nın bir kararını yerine getirmek için zulmediyorsa, bu zulme karşı çıkmak, hele Tanrı'nın kararını uygulayan tiranı öldürmeye kalkışmak, Tanrı'ya karşı çıkmak anlamına gelmez mi?

Saliburyli John'nun halktan, halkın özgürlüğünden yana olduğu için tirana karşı çıktığı sanılmasın; tirana karşı çıkışı, halkı değil din adamlarını korumak amacını taşır. Nereden çıkarıyoruz bunu? Tiranın kötülüklerine verdiği örneklerden : bir tiranın hizmetindekilerden birini seçimsiz olarak kiliseye ataması, bir başkasının Tanrı'nın kilisesini açıkça satması, birinin piskopos ya da keşişleri sürgüne yollaması, birinin din adamlarına işkence etmesi, kilise adamlarını aşağılayıp baskı altına alması, kilise yasalarını topraklarından kovması, rahipleri susturması...

Salisburyli John'un Organizmacı Toplum Kuramı : Salisburyli John, kitabında organizmacı toplum kuramını, toplumu canlı bir varlığa, bir organizmaya benzeten kuramı, kendisinden önceki düşünürlerde görülmeyen bir açıklıkla ortaya koymuştur :

> «İnsan gövdesinde başın ruh tarafından uyarılıp yönetilmesi gibi devletin gövdesinde de başın yeri yalnızca Tanrı'nın uyruğu olan, O'nun görevini yerine getiren ve O'nu dünyada temsil eden prens tarafından doldurulur. Yüreğin yeri, iyi ve kötü işleri başlatmakla görevli senato tarafından doldurulur. Gözlerin, kulakların ve dilin görevlerini yargıçlar ve valiler yüklenmişlerdir. Me-

murlar ve askerler ellerin karşılığıdır. Prense daima hizmet eden gövdenin iki yanına hizmet ederler. Maliye memurları ve hazinenin koruyucuları, istekler yüzünden bozulurlarsa, biriktirdiklerini alakoyarlarsa, sayısız ve iyileşmez hastalıklar yaratan mide ve barsaklara benzetilirler...Çiftçiler daima toprağa yapışık oldukları, toprakta yürüyüp gövdeleriyle çalıştıkları ve sendelemeye sebep olan taşlara daha fazla rastladıkları için, başın özel dikkatini ve öngörüsünü gerektiren ayaklar gibidirler.»

(Policraticus, V. 2)

Salisburyli John, yukarıdaki sözlerinde toplumun tüm yükünü çektiklerini kabul ettiği çiftçiler zümresini toplumun en alt basamağına yerleştirdiği gibi, onu kendini yönetme yeteneğinde görmemektedir. Salisburyli John bu kuramı, toplumsal örgütlenişin eşitsizlikçi bir doğası olduğunu, buna uygun olarak çeşitli zümrelerin, mesleklerin ve grupların farklı işlere, farklı yetkilere ve farklı haklara sahip olacaklarını göstermek için kurmuştur. Ayrıca din adamlarının toplumun en üst ve en önemli zümresi olduğunu kanıtlamak amacındadır. Organizmacı toplum kuramının başına şu sözleri koymuştur :

«Bizde dine bağlılığı yaratan ve aklımıza yerleştiren, Tanrı'ya tapınmayı ileten şeyler [kilise, din adamları demek istiyor] bir devletin yapısında ruhun yerini doldurur. Bunun için dinsel uygulamayı yöneten görevliler, gövdenin ruhu olarak görülmeli ve onlara saygı gösterilmelidir... Ruh sanki gövdenin prensi ve onun bütününde egemenliğe sahip olduğuna göre...»

(Policraticus, V. II)

Bu açıkça, din adamları toplumun en yüksek zümresidir, ruhun bedeni yönetmesi gibi din adamları da toplumu yönetir demektir.

St. Thomas

Aquinumlu St. Thomas, Hıristiyan düşünürlerinin, kilise babalarının en «felsefesi bütün» olanıdır. Hıristiyan düşünüşünü, evrende her varlığı her olayı tutarlı olarak açıklayacak biçimde sistemleştirmeye girişmiştir. Kendisine «*Doctor Universalis*» de-

nişi, onun ilgi ve bilgi alanının genişliğinin işaretidir. Bununla birlikte, genç denebilecek bir yaşta, kırk dokuz yaşında öldüğü için, «allâme-i kül» olma yolunun yarısında kalmıştır. Hıristiyanlık bu nedenden dolayı onun kapasitesinin belki de ancak yarısından yararlanabilmiştir. O kadarı bile yumuş yıkamıştır kafaları. Ya kapasitesinin tümünden yararlanılsaydı?

St. Thomas'ın Yaşamı: St. Thomas (1225-1274) Napoli yakınlarında bir şatoda, Aquinum kontunun oğlu olarak doğdu; demek ki aristokrat soyluydu. Kontun şatosu, Benedict tarikatının merkezi olan manastırın bulunduğu Monte Cassino'ya yakındı. St. Thomas da yakın yoldan bu manastırda okudu. Sonra aydın bir imparator olduğunu gördüğümüz II. Frederich'in Napoli'de kurduğu üniversitede altı yıl eğitim gördü. Eğitimini tamamladıktan sonra, 1244'de, on dokuz yaşında, yalınlık ve yoksulluk ilkelerini benimseyen bir tarikat olduğunu gördüğümüz Dominiken tarikatine girdi. Daha sonra, Köln'de Aristotelesci filozof Albertus Magnus'dan ders aldı. Yirmi beş yaşında iken, 1250 yılında rahip 1257 de ise teoloji doktoru oldu.

St. Thomas, inançlı bir Dominiken olarak, hiç bir yerde üç yıldan fazla kalmayarak, bilinen dünyanın hemen hemen yarısını dolaşmış, gittiği her yerde inançlarını ve düşüncelerini açıklamıştır. Bu arada Paris, Bologna, Napoli üniversitelerinde, papalık sarayı yüksek okulunda dersler vermiştir. Paris üniversitesindeyken, akıl ve iman konularının ayrı konular olduklarını söyleyen Augustinuscular ile ve Aristoteles'in felsefesinin İbnrüşdçü yorumunu benimseyip, ölümden sonra bireysel ruhun varlığını sürdürme yeceğine inananlarla uğraşmıştır.

St. Thomas, yaya olarak Lyon Konseyi'ne giderken yolda hastalanarak, 1274 yılında ölmüştür. Ölümünden elli yıl kadar sonra aziz ilân edilmiştir. Felsefesi, Katolik kilisesinin resmî felsefesi olarak, başka görüşlere yaşam hakkı tanınmayacak biçimde bağnazlıkla benimsenir. Öyle ki, 1914 yılında bile, papalık, günaha girmeden St. Tomas'ın felsefesi üzerinde tartışma açılamayacağı görüşündeydi.

St. Thomas'ın Yapıtları: Yapıtlarından en önemlileri *Summa Contra Gentiles* (Hıristiyan Olmayanlara Karşı Tezler), *Summa Theologiae* (Toplu Dinbilim) ve «*De Regimine Principum*» (Prenslik Yönetimi Üstüne) adlı yapıtlarıdır. Genel felsefesiyle ilgi-

li düşüncelerini daha çok *Hıristiyan Olmayanlara Karşı Tezler*'de, hukuk felsefesiyle ilgili görüşlerini derli toplu olarak *Toplu Dinbilim*'de buluruz. *Prenslik Yönetimi Üstüne* adlı yapıtı ise, beklenece ği gibi, daha çok siyasal görüşlerini içermektedir.

St. Thomas'ın Genel Felsefesi : Bütün Hıristiyan düşünürlerinde olduğu gibi, St. Thomas'ın genel felsefesi de din felsefesidir. Onun genel felsefesini, Russell'ın *Batı Felsefesi Tarihi* adlı yapıtında bir özetini verdiği «*Hıristiyan Olmayanlara Karşı Tezler*'den izliyoruz :

St. Thomas, Tanrının varlığını kanıtlamak yolunda Aristoteles'in «ilk harekete getirici» düşüncesini kullanır. Ne var ki Aristoteles, bu yolla 47 ya da 55 tanrının bulunacağı sonucuna varmıştı. Thomas ise tek Tanrı'nın bulunduğunu söyler. Bu Tanrı salt ruhtur ve yetkindir. Tanrı'dan sonra melekler vardır; meleklerin de bedensel varlıkları yoktur, onlar da bedensiz ruhlardır. Varlıklar hiyerarşisinde meleklerden sonra insanlar gelir .

İnsanlarda ruh bedene bağlanmıştır. Ancak bu, ruh, üreme organlarıyla aktarılamaz, her bedende Tanrı tarafından yeniden yaratılır. Bu düşüncesi Adem'in günahının Ademoğullarına kalıtsal olarak geçtiğini kabul eden görüşleriyle tutarsızdır. Her yeni doğan insanın ruhu Tanrı tarafından yeni olarak yaratıldığına göre, Adem'in günahı insanlara nasıl geçmektedir, ya da, ruhları Adem' in ruhu ile ilişkisiz olan insanlar Adem'in günahının cezasını niçin çeksinler?

Evrendeki tüm varlıklar bir Tanrı gibi olmaya yönelmişlerdir. Her şeyin sonu Tanrı'dır; insanın sonu da. İnsan Tanrı'ya ulaşma yolunda ilerlediği sürece mutlu olur. Bu nedenle mutluluk, servette, şöhrette, tensel isteklerde değildir; ne de ahlâklı, erdemli davranışlardadır. Sonsuz mutluluğa ulaşmak ise ancak Tanrı'nın lütfu ile olanaklıdır. Çünkü insanın yazgısı, Adem'in işlediği günahtan dolayı, sonsuz ceza çekmektir. İnsanın üzerindeki bu lâneti ve cezayı yalnızca Tanrı'nın lütfu kaldırabilir. St. Thomas da St. Augustinus gibi, Tanrı'nın hangi nedenlerle bazılarının üzerinden lâneti kaldırıp onları seçkin kişiler olarak cennetine aldığını söylemez. Bunu Tanrı'nın insanın aklının alamayacağı bir hikmeti olarak görüyor görünür. Ama St. Thomas da St. Augustinus gibi, vaftiz edilmedikçe (Hıristiyan olmadıkça) kimsenin cennete giremeyeceğine inanır.

İmana ağırlık veren St. Augustinus'dan farklı olarak St. Thomas, hem akla hem imana öncelik verenleri çekecek biçimde akıllıca bir taktik izledi. Ona göre Hıristiyan inançları aynı zamanda akılla kavranabilecek inançlardı. Ancak insan aklı da bir noktada sınırlı olduğu için, Hıristiyan inançlarından bazıları, insan aklının kavrayabileceğinin ötesinde olan, gerçekliklerine ancak iman ile varılabilecek inançlardır.

Bu taktik, Hıristiyan teolojisine son derece esnek bir savunma stratejisi kazandırmıştı. Akılla açıklanabildiği sürece bazı inançlar akılla açıklanmaya çalışılacak, akıl ile açıklanamayanların, akla ters düşenlerin aklın sınırları ötesinde olan imanla kavranabilecek gerçekler olduğu söylenebilecekti. Böylece, zamanla artık akla uygun olmadıkları anlaşılan inançlar, akıl alanından çıkarılıp iman kampına taşınarak kurtarılabileceklerdi. St. Thomas'ın felsefesinin tutulmasının ve kalıcılığının nedenlerinden biri bu olmalı.

St. Thomas'ın Hukuk Felsefesi : St. Thomas, *Toplu Dinbilim* adlı yapıtında, 1. ebedî yasa, 2. doğal yasa, 3. kutsal yasa, 4. insan yasası olmak üzere dört türlü yasanın, dört türlü hukukun bulunduğunu yazar.

Ebedî Yasa : ile amaçladığı, evreni yöneten, evrenin yazgısını çizmiş olan «evrensel tanrısal akıl»dır. Örneğin her varlığın Tanrı yolunda yetkinliğe ulaşmaya yönelmiş olması ebedî yasasının bir gereğidir. Ebedî yasa insan aklının üzerindedir. Ama insan aklı, tanrısal akıldan küçük de olsa bir pay almış olduğu için, bu yasa tümüyle yabancımız değildir.

Doğal Yasa : ebedî yasanın, evrensel tanrısal aklın bir uzantısı, bir parçasıdır. Bu yasa, akıllı yaratıkları, doğal yeteneklerine uygun, akıllı bir yaşama yöneltir. St. Thomas'ın doğal yasaya örnek olarak, toplumsallık eğilimini, doğruyu arama eğilimini, düşünme yetisini geliştirme eğilimini verişine bakarak doğal yasa ile hayvanların içgüdülerini, insanların «temel doğal eğilimlerini» amaçladığını söyleyebiliriz. Doğal yasa Hıristiyan olsun, pagan olsun, tüm insanlar için ortaktır.

Kutsal Yasa : ile amaçladığı «vahiy»dir. Bu, insanların akılla değil, iman ile, vahiy ile varlıklarını kavradıkları yasalardır. Tanrı'nın seçilmiş halk olarak Yahudilere indirdiği yasalar ve kilise tarafından ortaya çıkarılan yasalar, kutsal yasalara örnektir. Kut-

sal yasalar aklın bulgusu olarak değil, Tanrı'nın lütfu ile elde edilmişlerdir.

İnsan Yasası: ise, insanların doğal yasadan akıl yolu ile ve yalnızca insanlar için çıkardıkları yasalardır. İnsan yasasının ölçüsü akıldır.

Bu yasaları kapsamları bakımından incelersek, ebedî yasa tüm evreni, doğal yasa insanı da içine alarak tüm hayvanları, insan yasası tüm insanları, kutsal yasa tüm Hıristiyanları kapsamaktadır. Öte yandan tüm yasalar ebedî yasadan çıkmakla birlikte, ebedî yasa ile kutsal yasa arasında ve doğal yasa ile insan yasası arasında daha sıkı bağlantılar vardır. Kutsal yasa, ebedî yasadan vahiy ve iman yolu ile; insan yasaları, doğal yasadan akıl yolu ile çıkarılan kurallardır.

St. Thomas'ın Siyaset Felsefesi: St. Thomas, *Prenslik Yönetimi Üzerine* adlı yapıtında, şu görüşleri işler: Belli bir amaca yönelindiğinde, bu amaca ulaşmak için birden çok yolun bulunduğu durumlarda, bu amaca en kısa yoldan ulaşmayı sağlayacak denetleyici bir gücün, demek ki bir yöneticinin gerekli olduğunu söyleyerek, siyaset felsefesi ile ilgili şu görüşlerini açıklamaya girişir. İnsanın da tüm yaşamının ve hareketlerinin yöneldiği bir amaç vardır. İnsan tek başına yaşıyor olsaydı, aklı ile, bu amaca ulaşacağı en doğru yolu bulabilirdi. İnsanlar toplu olarak yaşadıklarına göre, kendi başlarına bırakıldıklarında, farklı çıkarlarından dolayı, farklı yönlerde ilerlerler, bu durumda toplumsal birlik ve beraberlik sağlanamaz. Dolayısıyla, insanların her birinin kendi iyiliklerine yöneldikleri bir toplumda, bütünün, toplumun iyiliğini gözetecek ve bireylerin hareketlerini buna uydurup, toplumu en doğru yoldan amacına ulaştıracak bir yöneticinin bulunması gereklidir. Bu nedenledir ki, bir birlik biçiminde örgütlenmiş her şeyde birinin ötekilerini yönettiği görülür.

Doğada olduğu gibi, insan topluluklarında da, üsttekilerin alttakileri yönettikleri bir düzen vardır. Böyle bir toplum düzeninde her zümre kendine düşen işi yapacaktır. Ayırca toplumun iyiliği için, toplumda bir de yönetici bölümün bulunması gerekir. Yönetici, toplumu, kendi çıkarlarını değil, toplumun çıkarlarını gözeterek yönetmeli.

Yönetici erkini, toplumu amacına, iyiliğe, mutluluğa ulaştırmak yolunda çalışması koşuluyla, Tanrı'dan almıştır. Ancak top-

lumun amacı, bu dünya mutluluğunu aşan, öte dünya mutluluğuna yönelik bir amaçtır. Toplumu bu amaca ulaştırmak ise, yöneticilerin değil, din adamlarının görevidir. Yöneticiler, din adamlarının toplumu bu amaca ulaştırma yolundaki çabaları için gerekli olan düzeni ve barışı sağlamalıdırlar.

Yönetici iktidarını Tanrı'dan almıştır ve bu yasa, bir kutsal yasa değil, Hıristiyan pagan tüm insanlar için geçerli olan bir doğal yasadır. Bu nedenle Hıristiyan bir uyruğun bile pagan bir yöneticiye boyun eğmesi, doğal yasanın gereğidir. Yönetici iktidarını Tanrı'dan almış olmakla birlikte, iktidarı sınırsız değildir. Tanrısal kaynaklı yasalarla sınırlıdır. Bu yasalar, yöneticinin toplumu, kendi çıkarını değil, toplumun çıkarını gözeterek yönetmesini; zorbalıkla değil, adaletle yönetmesini; keyfi değil tanrısal yasalara göre yönetmesini buyururlar. Bu genel görüşlerini verdikten sonra, St. Thomas'ın siyaset felsefesinin önemli yanları, «insanların eşitsizliği inancı», «tirana karşı tutumu», «kilisenin üstünlüğü», yönetim biçimlerine ilişkin görüşleri» başlıkları altında incelenebilir.

St. Thomas'ın İnsanların Eşitsizliği İnancı: St. Thomas'ın toplumda insanlardan bazılarının öteki bazılarını yönetmesi gerektiği görüşünün altında, Hıristiyan felsefesine, Aristoteles'in sistemine uygun olarak, insanların eşitsizliği inancı yatar. İlkin erkeğin kadından üstün olduğunu söyler: «çünkü kadından daha akıllı yaratılmıştır». Sonra erkekler arasındaki eşitsizliklere geçer. Erkekler arasında doğruluk, bilgi ve kuvvet farklılıkları vardır. İnsanlar arasındaki bu doğal eşitsizliklere, bir de günahdan sonra, ilk günah ürünü olan mülkiyetin ve köleliğin getirdiği eşitsizlikler eklenmiştir. St. Thomas kölelik konusunda St. Augustinus'un görüşlerini benimsemiştir.

St. Thomas'ın Tiranlara Karşı Tutumu: St. Thomas, toplumu yasalara göre değil keyfine göre yöneteni, kişisel çıkarını izleyerek yöneteni, zorbalıkla yöneteni tiran sayar. Tekin olduğu kadar, bozulmuş azlığın ve çokluğun yönetimlerinin de tiranlık olacağını, çokluğun bozulmuş yönetiminde tüm halkın tiran gibi olacağını söyler. Tiranın çıkardığı yasalar gerçek ve kesin anlamında yasa sayılmazlar, bunlar daha çok «yasa sapıklığı»dırlar. St. Thomas tiranlıktan nefret eder ise de, düzene olan sevgisi, tiranlığa olan nefretinden baskın çıkar. St. Augustinus'un görüşüne katılarak, tiranlığı, «geniş çaplı bir eşkiya örgütü» olarak

görmesine karşın, tiranların öldürülmesi düşüncesine katılmadığını söyler. Ancak tirana, onu öldürmeden karşı koymanın, yalnızca bir hak değil aynı zamanda bir görev olduğunu ekler. Kilise, tiranı yönetimden indirdiğini söyleyip, uyruklarını ona itaat yemininden kurtarabilir.

St. Thomas'da Kilisenin Üstünlüğü Kavramı : Yöneticilerin toplumu bu dünya mutluluğu için yönetmelerine karşılık, kilisenin daha yüksek olan öte dünya amaçları için yöneteceğini, bu yolda yöneticilerin barış ve düzeni sağlamakla görevli olduklarını belirterek, kilise adamlarının görevinin daha üstün olduğunu belirtmiş olan St. Thomas, yönetici tiranlığa kaydığında kilisenin onu indirebileceğini söyleyerek, kilisenin üstünlüğünden yana, ılımlı bir bir papalık yanlısı olduğunu ortaya koymuş olur.

St. Thomas'ın Yönetim Biçimlerine İlişkin Görüşleri : St. Thomas yönetim biçimleri konusunda Aristoteles'i izler. Aristotelesden farklı olarak, kent devletinin, savunma gereksinimini iyi karşılamayacağı için, yetkin devlet olamayacağını, ancak evrensel bir devletin yetkin olabileceğini ileri sürer. Yönetim biçimleri arasında karma yönetimden yanadır :

> «Bir de, şimdi sözü edilen bütün öğelerden kurulu bir karma yönetim biçimi olur; en iyi yönetim biçimi budur. Soyluların ve halkın ortak yaptırımlarıyla yapılır... başında bir kişinin bulunması bakımından krallık, birçoklarının erdeme katılmaları yönünden aristokrasi ve yöneticilerin halktan seçilebilmeleri, bütün halkın yöneticileri seçebilme hakkı olması açısından demokrasinin bir karışımıdır. Tanrısal yasayla kurulan yönetim böyle bir yönetimdir.»
>
> (*Toplu Dinbilim*, Soru 105)

Yukarıdaki sözlerine karşın aslında en iyi yönetimin monarşi olduğunu düşünmektedir. Evreni tek bir Tanrı yönettiği gibi, en iyi yönetimin de monarşi olması gerekir. Monarşiyi yeğleyişinin nedenlerini kendi yazdıklarından izleyelim :

> «Doğal bir sürece en çok yaklaşan şey, en iyidir. Çünkü doğa her zaman en iyi işler. Doğada ise yönetim hep bir tekin yönetimidir...Arıların bir kralı olur. Bütün evrende her şeyin yaradıcısı ve efendisi olan bir Tanrı var-

dır... insan topluluğunun en iyi yönetim biçimi de tek bir kişi tarafından yönetilenidir.»

(Prenslik Yönetimi Üstüne, II)

c. 10. - 15. Yüzyıllarda Devletin Savunucuları

Karanlık çağ sonrası dönemde, 10. - 15. yüzyıllar arasında, devleti kiliseye ve papalığa karşı savunanlar, imparatorun, kralın ve kent-devleti meclislerinin savunucuları olmak üzere üç grupta toplanabilir.

İmparatorcu İmparatorlar : Papaya karşı imparatorluğun tezini savunan imparatorlardan biri Papa VII. Gregorius ile savaşımını gördüğümüz IV. Henry'dir. Papalığa karşı, 1076'da yazıp Avrupa prenslerine gönderdiği mektubunda, prenslerin dikkatini papalığın bu dünya işleri ile iktidarı gaspetme girişimine çekerken, papacıların yararlandıkları «çifte kılıçlar» kuramını imparatorluk savını desteklemek için kullanmıştı. IV. Henry'e göre, imparator erkini, kilise aracılığıyla değil doğrudan doğruya Tanrı'dan almıştı. Bu nedenle erkinin, yaptıklarının hesabını, kiliseye değil ancak Tanrı'ya verirdi; papalığa karşı değil, Tanrı'ya karşı sorumlu idi. Küfür dışında hiç bir suç için iktidardan indirilemezdi.

I. Frederich de, 12. yüzyılda, dinsel erki papalığın, bu dünya ile ilgili (dünyevî) erki imparatorun temsil ettiği görüşünü savundu. Ona göre İsa hem kral hem de rahip idi. Onun krallık görevini imparatorlar, rahiplik görevini papalar vekili olarak üstlenmişlerdir. İsa'dan sonra bu görevler hiç bir zaman ve hiç bir kimsede birleşmemiştir. Papa yalnızca İsa'nın din işlerindeki vekili olduğundan, devlet işleri vekilliğinin yetkisi içinde olan yasa çıkarma işine karışmaya hakkı yoktur. Papaların, imparatorların ve kralların işlerine karışmaya hakları yoktur.

Parisli John : Krallığın Savunucusu

Parisli John (ki 14. yüzyılda yaşamıştır), devletin kiliseye üstünlüğünü savunan Okkamlı William ve Padualı Marsiglio'nun ileri sürdüklerinden daha ileri savları, daha güçlü ve sistemli bir biçimde ortaya atan Dominiken bir Fransız din adamıdır. *De potesta regia et papali* (Krallığın ve Papalığın İlkeleri) adlı yapıtını 1303'de yazmıştır. İmparatorluğun üstünlüğünü savunurken, o da, papalığın üstünlüğünü savunan yazarların yaptıkları gibi, düşüncelerini, Aristoteles'in felsefesinin kalıbı içine yerleştirerek sunmuştur.

Parisli John, insanın Aristotelesci yorumundan, insanın toplumsal ve siyasal bir hayvan olduğu düşüncesinden hareket eder. Ona göre, kilisenin evrensel olması gerekir ama devletin evrensel olması gerekmez. Prensin papalıkça tahta oturtulmuş oluşu, onun her ülkenin egemeni olduğu anlamına gelmez. İmparatorluğun egemenlik alanı, yalnızca İtalya'nın bazı bölgeleri içindir. Franklar hiç bir zaman imparatorun uyruğu olmamışlardır. Bu düşüncelerle Parisli John'un ulusal krallık adına imparatorluğun savlarına karşı çıktığını görürüz. Sonra da, kiliseye ve papalığa karşı düşüncelerini ortaya koyar.

Parisli John yapıtında, kilisenin yetkesinin ancak din adamlarını yönetmekle sınırlı olduğu sonucuna varır. Öte yandan piskoposların birbirlerine eşit güç ve yetkide oldukları yolundaki eski savları canlandırarak, papalığın yetki alanını sınırlandırmak yolunu izler. Sonra, papanın papalık mülklerinin sahibi değil yöneticisi olduğunu, dolayısıyla bu konudaki yönetiminden dolayı halka sorumlu olduğunu ileri sürer. Aslında tinsel yetke de papaya değil tüm kiliseye verilmiştir. Bu nedenle kilise genel kurulunca kullanılmalıdır ve bu kurul papayı yerinden indirebilmelidir. Burada Parisli John'un «çıkışı kuramı»nı kiliseye uygulamaya kalktığını görürüz.

Parisli John'a göre, bu dünya işleriyle ilgili yönetim, zaman bakımından, din işleri yönetiminden önce ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, söylendiği gibi din işleri yönetiminden türememiştir; sonradan ondan ayrılarak ortaya çıkmamıştır. Siyasal toplum, devlet, insanların toplumsallık eğilimlerinden doğduğu için, doğanın bir ürünüdür. Doğayı da Tanrı yarattığına göre, devlet doğrudan doğruya Tanrı'ya bağlanabilir.

Parisli John kilisenin erkinin tinsel konularda ve «tinsel» nitelikte bir erk iken, kralın erkinin maddi bir erk olacağını söyleyerek, ustaca bir taktikle kralın erkini kilisenin erkinin üzerine çıkarıyordu. Şöyle ki, ilkin kilise maddi konulara karışmazdı; kilisenin adamları yalnızca inanç ve ahlâk öğreticileriydiler. Örneğin halkın malına mülküne, emek ve çabayla üzerlerinde egemenlik kazandıkları mülklerine karışamazdı. Bununla papalığın, mülklerden onda bir vergisi alamayacağını söylemek istiyordu. Sonra salt dinsel konularda bile, kilisenin erkinin tinsel olmasının ve hiç bir maddi etkisinin bulunmamasının gerektiğini ileri sürdü. Kilise adamları bu dünyada çekilecek maddi cezalar veremezlerdi. Pa-

paların aforozu bile, öteki dünya ile ilgili sonuçlar doğurmalı, bir kimsenin bu dünyadaki yaşamına maddi hiç bir etkisi olmamalıydı. Kısacası, Parisli John, «tinsel» olacağı düşüncesi ile, kilisenin maddi erkinin içini boşaltıyor, onu boş bir erk biçimine sokuyordu. Elbette papalık bu düşüncelerden hiç hoşlanmayacaktı. Gerçekten, papalık onu doğru dinden «sapma» ile suçladı.

Parisli John'un temsil ettiği bir yeni görüş de, «çıkış kuramı»nın yeniden ortaya atılmasıdır. Zamanında, burjuva ekonomisinin ve toplumunun ortaya çıkmaya başlamasıyla, monarkların yanında burjuva meclislerin toplanmaya başladığı görüldü. Parisli John işte bu olgunun kuramını kurarak, ideolojisini yaparak, krallığın halka dayandığını, kralın erkini halktan aldığını söyler. Kralın halkın seçtiği gibi, onu din adamlarının değil halkın uzaklaştırabileceğini söyler.

Bartolus: Ortaçağ Kent Devletinin Siyasal Kuramcısı

Hem papalık hem de imparatorluk, feodal düzenin kurumlarıydılar ve ikisi de iktidarlarını, iktidarın (erkin) Tanrı'dan indiği tezine, iniş kuramına dayandırıyorlardı. Oysa İtalyan kent devletleri, 14. yüzyıldan başlayarak, Haçlı Seferleri'nin yol açtığı uluslararası ve denizaşırı ticaretin bir ürünü olarak ortaya çıkan burjuva sınıfı eliyle kendilerini kent meclisleriyle yönetmeye başlamışlardı. Buralarda bir tür demokrasi gelişiyordu ve bu düzen artık iniş kuramı ile açıklanamazdı.

Kent devletlerindeki ve onları biraz geriden izlemek üzere Avrupa'da oluşan ulusal devletlerdeki bu gelişmeleri dile getiren düşünürlerden bazıları papalığa, bazıları imparatorluğa cephe aldılar. Her iki grup düşünür de siyasal erkin halktan çıktığı kuramını, çıkış kuramını canlandırmaya çalışıyorlardı. Bu yolda Bartolus, Roma hukukuna dayanarak, İtalyan kent devletinin siyasal kuramını geliştirdi.

Bartolus (1309-1352), Roma hukukundaki Roma halkının siyasal erkin kaynağı ve sahibi olduğu, ancak halkın bu erki imparatora verdiği görüşünü ele aldı; bu kuramı canlandırmaya çalıştı. Halkın, geleneksel sözlü yasaların kaynağı olduğunu, bunda kimsenin kuşkusunun bulunmadığını söyledikten sonra, eğer halk geleneksel, sözlü yasaları yaratabiliyorsa, yazılı yasaları da yapmaması için ortada hiç bir engelin bulunmadığını öne sürdü.

Bartolus'a göre, kendi yasalarını yapan halk özgür bir halktır ve özgür bir halk kendi üzerinde kendini yöneten birinin bulunmasını kabul etmez; «özgür halk kendinin prensidir.» Kendi hükümetini kurar. Halk meclisi bir konsey seçer, konsey tüm vatandaşların temsilcisi olarak devleti yönetir. Bartolus böylece küçük kent devletlerinde gerçekleştirilebilecek bir siyasal kuramı kurmuş olur. Ne var ki Bartolus hem burjuva kent devletlerinin sınırlı vatandaşlık anlayışlarından dolayı, hem Aristoteles'in vatandaşlık anlayışının etkisiyle, köleleri, yabancıları ve kadınları vatandaşlar organının dışında bırakmıştır, onlara siyasal haklar tanımamıştır.

3. BİZANS'DA TOPLUMSAL SİYASAL GELİŞMELER VE SİYASAL DÜŞÜNÜŞ

Eski Yunan'da Sparta'nın, öteki Yunan kent devletlerinden farklı bir gelişme çizgisi tutturuşu gibi, ortaçağda da Doğu Roma İmparatorluğu, öteki adıyla Bizans İmparatorluğu, Avrupa'nın öteki ülkelerinden farklı bir düzene sahip olmuştur, dolayısıyla Bizans'da farklı bir siyasal düşünüş gelişmiştir. Ortaçağın Hıristiyan dünyasının toplumsal ve siyasal gelişmelerini, siyasal düşünüşün egemen gelişme çizgisini izleyerek anlatırken, her keresinde ondan farklı eğilimleri belirterek olayların ve düşüncelerin gelişiminin öyküsünü kesintilere uğratmamak için, bu genel gelişme çizgisinden farklı olan Bizans toplumsal ve siyasal gelişmelerini, siyasal düşüncelerini ayrı bir bölümde ele almayı uygun bulduk.

A. Bizans'ın Latin Dünyasıyla Benzerlikleri Farklılıkları

Theodosius, imparatorluğu iki oğlu arasında paylaştırınca, bir süre için, biri Batı Roma İmparatorluğu, öteki Doğu Roma İmparatorluğu olarak iki imparatorluk birden varlıklarını sürdürmüşlerdir. Ancak Batı Roma İmparatorluğu uzun ömürlü olmamış, barbar saldırılarına dayanamayarak, 476'da tarihe karışmıştır. Bunun üzerine Doğu Roma imparatorları, kendilerini Roma imparatorlarının ardılları olarak görmeye başlamışlardır. Bizanslılar bu nedenle, Yunan asıllı oldukları halde, kendilerine «Roma»lı demişlerdir ki Rum sözcüğü bu olgunun ürünüdür.

Papanın 800 yılında Frank kralına imparatorluk tacı giydirmesiyle, Roma İmparatorluğu yeniden canlandırılmak istenmiş, ancak candırılan yalnızca imparatorluk titri ve makamı olmuştur. Çünkü imparator seçilen Cermen prensleri, hep imparatorluksuz imparatorlar olmuşlardır. Bu yaratılmış imparatorlara karşı da Bizans imparatorları, Roma İmparatorluğu'nun gerçek ardıllarının kendileri olduklarını söylemeyi sürdürmüşlerdir.

Roma İmparatorluğu bölünüp yıkıldıktan sonra, imparatorluğun Batı kesimindeki ülkelerde farklı, Doğu kesimindeki ülkelerde farklı toplumlar ortaya çıkmıştır. Ancak bu farklılıklar temel farklılıklar değildir. Batı'da da Doğu'da da bazı farklılıklarla feodal ekonomik ve toplumsal kurumlar gelişmiştir. Kültürel alanda, gene bazı farklılıklarla Hıristiyan kültürü egemen olmuştur.

Temeldeki bu birliğe karşılık, Hıristiyanlık dünyasının batı ve doğu kesimleri arasındaki farklılıklara yol açan nedenler şöyle özetlenebilir: Batı Roma İmparatorluğu barbar sardırılarıyla yıkılınca, merkezi siyasal örgüt ortadan kalkmıştır. Buna karşılık barbar saldırıları Doğu Roma İmparatorluğu'nu yıkamamıştır. Dolayısıyla Doğu Roma (Bizans) İmparatorluğu'nun, merkezi güçlü bir siyasal örgütü olmuştur. Ayrıca Bizans, Batı'nın barbar saldırılarının yıkımı üzerine girdiği karanlık çağa girmemiştir, dolayısıyla antik kültür ile, Yunan ve Roma kültürleriyle bağlantısını, ilişkisini sürdürmüştür. Bu iki nedene bağlı olarak, Batı ülkelerinde kent kültürünün yok olup yerini (ondan geri olan) kır kültürünün almasına karşılık, Bizans'da kent kültürü hiç bir zaman yok olmamıştır.

Hıristiyan kültürü, her iki kesime de egemen olmakla birlikte, Bizans'da merkezi otoritenin yıkılmamış olmasından, bir de Yunanca'nın din ve devlet dili olmasından dolayı, Latince'nin din ve kültür dili olduğu batıdan farklı bir biçim almıştır. Hıristiyanlık bu iki toplumda mezhep farklılaşmasına doğru gelişmiş, Hıristiyan düşünüşü ve ona bağlı olarak siyasal düşünüş de farklılıklar göstermiştir.

Batı Roma İmparatorluğu yıkıldıktan sonra, merkezi otoritenin bulunmamasından dolayı, toprakları üzerinde binlerce özerk siyasal birimler olan prensliklerin kurulmasına karşılık, Bizansda merkezi otoritenin varlığını sürdürmesi iki kesimin siyasal yapıları arasındaki en önemli farklılığı oluşturmuştur. Bizans im-

paratorları sonradan yaratılan ve titrlerinden başka bir güçleri olmayan Kutsal Roma imparatorlarına göre gerçekten siyasal erk sahibi olan, en yüksek siyasal erki ellerinde tutan kimselerdi. Bu nedenle Batı'da görülen papa-imparator çatışmaları Bizans'da görülmemiştir. İmparatorlar her zaman patriklerden üstün, patrikler imparatora bağımlı durumda olmuşlardır. Bu bakımdan Bizans, ortaçağ İslam imparatorluklarına ve Osmanlı İmparatorluğuna benzemektedir.

B. Bizans'da Toplumsal ve Siyasal Gelişmeler

Bizans'da toplumsal ve siyasal gelişmelerle, siyasal düşünüşle ilgili olarak, yararlandığımız başlıca kaynak, G. L. Seidler'in *Bizans Siyasal Düşünüşü* adıyla 1980 yılında Türkçe'ye çevrilen yapıtıdır. Aşağıdaki bilgiler daha çok bu yapıttan özetlenmiş bilgilerdir. (Bu konuda bu kitap dizgideyken çıkan Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, Ankara (1981) T.T.K. yayını'na bakılabilir.)

a. Merkezi Yönetim ve Toplumsal Sınıflar

Roma İmparatoru Dioctelianus (284-305 yılları arasında yönetti) bir merkezden yönetilmesi olanaksızlaşacak kadar genişleyen imparatorluğu dört bölgeye ayırıp, imparatorluk merkezini, hem imparatorluğun «merkez»i olmaktan çıkıp, hem denizden ve karadan barbar saldırılarına açık olan Roma'dan Nicomedia'ya (bugünkü İzmit'e) taşımıştı. Konstantinos ise, 330 yılında, Byzantium'un yanında kurduğu Konstantinopolis kentini imparatorluk merkezi yapmıştı. Burasının mal alışverişine olduğu kadar, düşünce alışverişine de elverişli bir konumu vardı. Burada, Yunan düşüncelerinin Doğu düşünceleriyle, Roma geleneklerinin Hıristiyan inançlarıyla karışmasının ürünü olan Bizans kültürü doğdu.

Batı ekonomik bir çöküş içine girmişken, Bizans'da üretim ve ticaret, bunlarla birlikte imparatorluk, gittikçe güçlenmekteydi. Batı'da feodal düzen hızla oluşurken, Bizans İmparatorluğunda merkezi otoritenin güçlü olması, ancak çok ağır bir feodalleşmeye olanak veriyordu. Gerçekten, Justinianos'un (İustinianos ya da Jüstinyen olarak da yazılmaktadır) 530 yılında yaptırdığı yasa derlemesi olan *Digesta*'da (XI. 54'de) kimsenin köylüleri himaye altına almaya kalkmaması buyrularak, feodal himaye ilişkilerinin oluşması engellenmeye çalışılıyordu.

Sekizinci yüzyılda köleci düzen egemen olmaktan çıkarken, gelişirse serfliğe varabilecek olan kolon düzeni de, (Cermenler'in

batıda yaptıklarının tersine, Slavlar'ın imparatorluğu yıkmadan sızarak yerleşme hareketlerinden dolayı) ortadan kalkarak serfliğin oluşacağı temellerden biri de yıkılmış oluyordu. Kısacası Bizans, daha çok özgür köylü nüfusuna dayanan (bu nedenle de toprak düzeninin feodal olup olmadığı tartışmalara yol açan) bir merkezi imparatorluk durumuna gelmişti. Büyük mülkler, kendilerine yeterli ekonomik birimler olmaktan çok imparatorluk ticaretine bağlı işletmeler olarak geliştiler.

Toprak ve ticaret aristokrasileri Bizans İmparatorluğu'nun egemen sınıflarını oluşturuyorlardı. İmparator, bunlardan birinin yönetimi tümüyle eline geçirmemesi için, onları birbirlerine karşı kullandığı gibi, her ikisine karşı da imparatorluk ordusunun dayandığı özgür köylüler ile, kentli aşağı sınıflar olan plebleri kullanıyordu.

b. Bizans Feodal Düzeni

Merkezi iktidar yok edilmemiş, özgür köylülüğe önem verilmiş olmakla birlikte, bazı yazarlara göre Bizans İmparatorluğu da ortaçağın feodal düzeninden büsbütün farklı bir düzene sahip olamamıştır. Bizans hem Cermen kabilelerinin saldırılarına hem İslam ordularının baskısına karşı sınırlarını ağır süvari birlikleri ile koruyabilmişti. Ağır süvari savaş teknolojisi ise, merkezden beslenemeyecek kadar pahalıydı. Ayrıca sınırlardaki barbar ve İslam baskılarını merkezdeki hassa ordularıyla durdurmak olanaksızdı. Askeri birliklerin sürekli olarak sınırlarda kalmaları gerekiyordu. Bu zorunluluktan dolayı, Bizans, sınır boylarında, buralarda kendilerine bıraktığı topraklarla beslediği ağır süvari birlikleri bulundurma yolunu tuttu. Bu ise, ister istemez, Bizans imparatorluğunun da içinde feodal bir örgütlenişin doğmasına yol açtı.

Ne var ki Bizans feodal düzeniyle Batı feodal düzeni arasında farklılıklar vardı. Bizans'ın «*pronoia*»sı, Batının «*fief*»ine benzeyen, askeri hizmet karşılığı olarak feodal beylere verilen toprak parçası idi. Yalnız Batı *fief*'inden farklı olarak, babadan oğula geçmiyordu ve *pronoia* ancak imparatordan alınabiliyordu. Bu, Bizans'da imparatorların merkezi otoritesinin güçlü oluşunun yarattığı ve güçlü olarak kalmasını sürdüren bir farklılıktı. Bununla birlikte, Bizans askeri kır aristokrasisi de zaman zaman Bizans imparatorlarına kafa tutmaktan geri kalmadı.

Osmanlılar Bizans topraklarını fethedince, Bizans'ın askerlik ve toprak düzenini, demek ki üretim ve savaş teknolojilerini, elbette bazı uyarlamalarla, benimsediler. Osmanlı toplumundaki derebeylik (ağalık) düzeninin ve sipahi sisteminin bir kaynağı da işte bu Bizans kurumlarıdır.

c. Bizans'da Din-Devlet İlişkileri

Bizans İmparatorluğu'nun Batı toplumundan bir başka farklı yanı, din-devlet ilişkileri alanındadır. İlk Bizans imparatoru Konstantinos, pagan olmakla birlikte, Hıristiyanlığa sempati besliyordu. Yaşamının sonlarına doğru Hıristiyanlığı kabul etmişti. Ondan sonraki imparatorlar tanrılık savından vazgeçtiler, Hıristiyanlığın koruyucusu rolünü benimsediler. Bu anlayışla İmparator Konstantinos, Hıristiyanlık içinde ortaya çıkan görüş ayrılıklarını ortadan kaldırmak için 325 yılında Nicaea (İznik) Konseyi'ni topladı. Konsey'e gelen piskoposların aylıklarını ödedi, Konsey'e başkanlık etti ve Konsey'in kararlarını imparatorluk buyrukları durumuna getirerek, onlara yasa gücü kazandırdı. Bu davranışlarıyla, imparatorun dinsel konulara da karışmaya yetkisinin olduğunu, imparatorların din adamlarından üstün olduklarını, kilisenin devlete bağlı olduğunu kabul eden geleneğin temellerini atmış oluyordu. Bu geleneği izleyen Bizans imparatorları, teoloji konularında özel görüşler öne sürebilecek kadar din ile ilgilendiler. Din adamlarını ve patriği atama ve görevden uzaklaştırma haklarını ellerinde tuttular, hatta gerekli gördüklerinde patrikleri cezalandırdılar. Papalığın Bizans imparatoru ile bozuşmasına ve Katolik-Ortodoks kiliselerinin ayrılmasına, bir bakıma imparatorların bu tutumu yol açtı.

Böylece Batı'da, imparatorların ve kralların zayıflıklarından dolayı, devlet adamlığı ile din adamlığının mutlaka farklı kimselerde olması geleneğine karşılık, Doğu'da, hem devlet adamlığının (sezarlığın, kayserliğin) hem din adamlığının (papalığın) aynı kimsede birleştiği, bu nedenle bazı tarihçilerin «sezaropapizm» olarak adlandırdıkları bir durum doğdu. Bizans'da imparator kuramda hem devletin hem de kilisenin başı idi, uygulamada ise patrikler her zaman imparatorun ona bağlı adamları olarak kaldılar.

Bizans piskoposları olan patrikler, Bizans imparatorunun papalığa ve Kutsal Roma İmparatorluğu'na karşı tezlerine uygun olarak, Roma piskoposu olan papanın öteki piskoposlardan

üstün ve bütün Hıristiyanlık dünyasının başkanı oldukları savını hiç bir zaman kabul etmediler.

d. Bizans'ın Siyasal Yapısı ve Kurumları

Bizans siyasal düzeni, Roma İmparatorluğu'nun düzenini devralmış olmakla birlikte, ondan oldukça farklıydı. Bizans'da da konsüllük, praetörlük, senato gibi kurumlar vardı; ama bunlar imparatorun gücü yanında gölgede kalmış, kalıntı, onursal kurumlar durumuna düşmüşlerdi. Bizans halkının imparatoru (sözde) seçmesinde de durum aynı idi. Siyasal erk, imparatorun, ordunun ve imparatorluk bürokrasinin, en yüksek kamu görevlilerinden oluşan «Devlet Kurulu»nun elindeydi.

Gene, özgür köylülere dayanan imparatorluk, Batı'dan farklı olarak, mutlak monarşik bir devlet geliştirmişti. İmparator, kilise karşısında açıkça üstün bir konumdaydı. Kendisine kilisenin en yüksek görevlilerine bile verilmeyen «*deios*» (tanrısal) sıfatı verilen imparator, kendisini kilisenin de başı sayıyordu. 443 yılında devlet ile kilisenin birliğini vurgulayan Konstantinopolis Konseyi, aslında kilisenin devlete bağımlılığını onaylamıştı. İmparatorluk yalnız kiliseye değil, taşraya da merkezi yönetimini dayatabilmiştir. Bizans'da, Batı'da görülen feodal özerkliğe rastlanmaz; imparator eyaletleri merkezden atadığı «imparator temsilcileri» ile yönetir.

e. Bizans'da Toplumsal Gelişmeler

Bizans'da, Atina'daki ya da Roma'daki gibi belli sınıfları temsil eden siyasal gruplaşmalar, siyasal partiler yoktu, fakat spor kulüpleri vardı. Sirk gösterileri ya da spor yarışmaları diyebileceğimiz oyunlarda, yarışmalarda, takımların renklerine göre, taraftarları da «yeşiller» ve «maviler» olarak iki kampa ayrılmışlar, aralarındaki yarışma düşmanlığa dönüşmüştü. Bu kutuplaşma, zamanla sınıfsal, siyasal bir kutuplaşma biçimini almıştı; daha doğrusu sınıfsal, siyasal kutuplaşmaların açığa vurulması aracı olmuştu.

Ne var ki bu kutuplaşmada her iki tarafın tabanını halk oluşturuyordu. Tarafların politika alanındaki, saraydaki temsilcileri ise farklı sınıflardandı, hiç değilse farklı sınıfların çıkarını kolluyorlardı. Para oligarşisi, zengin zanaatçılar, tacirler yeşilleri; toprak aristokrasisi mavileri destekliyordu. Egemen sınıfın bu iki kanadı,

Bizans politikasında ve sarayda ağırlıklarını koymak için, kendi tuttukları tarafın ağırlık kazanması için yeşillerle mavileri sürekli olarak birbirlerine kışkırtırken, halkı da bilinçli olarak ya da olmayarak, kendi yaşamı için önemli olmayan konularda, ya da başkalarının davası uğruna bölüp birbirlerine düşürmüş oluyorlardı. Öte yandan imparatorlar da, egemen sınıfın kanatları arası denge politikalarında duruma göre, hiç birini tümüyle bir yana koymadan, bazen yeşillerin, bazen mavilerin yanını tutuyor, onların temsilcilerine görev veriyor ya da görevden alıyorlardı.

Yeşiller ile maviler arasında sürekli körüklenen bu düşmanlığa karşın, bunlar nefret edilen bir imparatora ya da egemen sınıflara karşı birleştiklerinde, kan gövdeyi götürüyordu. Bu birleşmelerden birisi daha imparator Justinianos zamanında, 532 yılında patlak veren «Nika Devrimi»dir. Adını ayaklanan halkın «zafer kazan» anlamında «*nika nika*» diye bağırışından alan bu harekette, zenginlerin mahalleleri basılmış, ileri gelen devlet adamları, politikacılar öldürülmüş, tutukevlerindekiler salıverilmiş, zenginler taşraya kaçmak zorunda kalmışlardı. Justinianos ayaklanmayı, kiralık askerlerle ve otuz bin kişiyi öldürterek bastırabilmişti.

Egemen sınıfın ideolojik egemenliği nedeniyle aşağı tabakaların, bilinçli bir çizgi tutturamayan, dolayısıyla gelişigüzel patlak vermeler biçiminde ortaya çıkan tepkilerinden bir başkası, kendini ikona kırıcılık hareketinde ortaya koymuştur. İkona kırıcılığın, pagan çoktanrıcı sanatın ürünleri ve tapınma araçları olan resim, yontu ve benzeri tasvirleri yasaklayan İslam ve onun gerisindeki Musevi düşünüşünden etkilendiği açık. Bizans köylülerinden ve aşağı kent tabakalarından oluşan plebler arasında yaygın bir tarikat olan Paulikianlar (Pauluscular) tarikatının izleyicileri, Hıristiyan azizlerinin yontularına ve resimlerine (ikonalara) saygı, tapınma kültüne karşı saldırıya geçtiler. Bu saldırı aynı zamanda varlıklı sınıflara ve kilisenin malvarlığına karşı girişilmiş bir saldırıydı.

Ne var ki bilinçli olmayan bu tepki de, başka çevrelerce kullanıldı. İmparator III. Leon (ki 717-741 yılları arasında imparatorluk etmiştir) ikona kırıcılığı, kendi tarafını tutan taşra askeri aristokrasisi ile plebleri birleştirmek ve manastırların topraklarına el koyup, devletin gelirlerini artırmak amaçları için kullandı. İkona kırıcılık düzen için tehlikeli bir çapa ve niteliğe ulaşınca da, İmparatoriçe Theodora, 843 yılında din adamlarını çağırıp, kutsal kitaplardan ikonalara tapınmanın gerekli olduğunu belirten sözler-

bulmalarını isteyerek, bir konsey topladı. Konsey bu isteğini yerine getiren kararlar aldı. Bunlar halka duyurulunca, ikona kırıcılık hareketi sona erdi. Olanlar birbirini kıran halka ve İstanbul'un müzelerinde ve çeşitli yerlerinde gördüğümüz «kafasız» yontulara oldu.

Thomas adında Slav asıllı bir asker kolonicinin (göçmenin), 821 yılında Bizans sınırlarından içeri girip, vergileri devlete bırakmayıp kendi topladıktan sonra bir bölümünü halka dağıtarak, feodal toprak sahiplerinin elinden aldığı toprakları halka vererek, halkı yanına çekmesiyle başlayan aşağı sınıfların ayaklanması ve iç savaş, 823 yılında ayaklananların yok edilmeleriyle sonuçlandı. Bunu izleyen 928 ve 1262 köylü ayaklanmaları da aristokratların zaferleriyle sonuçlandı. Ondördüncü yüzyılda denizcilerin aristokrasiye karşı Zelotes (kızgın bağnazlar) ayaklanması patlak verdi. 1342-1349 yılları arasında tüm imparatorluğa yayılarak, pleblerin Thessalonike'yi (bugünkü Selanik'i) yedi yıl ellerinde tutabilecekleri kadar gelişmişse de, «genel yarar» ilkesini izleyerek, özel mülklerin ve kilise topraklarının halka dağıtılmasını isteyen bu ayaklanma da bastırıldı.

Onikinci yüzyılın sonlarından başlayarak, dünya ekonomisinin merkezi Konstantinopolis'den Venedik'e ve Cenova'ya kayınca, Bizans ekonomisinin ipleri İtalyan cumhuriyetlerinin eline geçer. 1204 haçlıları ise, Konstantinopolis'i ve öteki Bizans kentlerini yağmalarlar, yıkarlar. Yıkıntının etkisi 14. yüzyıla dek sürer. Bizans kendini toplayamaz, 1453'de Osmanlılar Bizans İmparatorluğu'na son verirler.

C. Bizans Siyasal Düşünüşü

Bizans imparatorları, kendilerini Tanrı'nın atadığı, erklerini doğrudan doğruya Tanrı'dan aldıkları yolunda bir siyasal kuram geliştirmişlerdi. Bu kurama göre, gökte nasıl tek bir Tanrı varsa, yeryüzünde de Tanrı'nın tek bir vekili, tek bir imparator olabilirdi. Bu kuram, çağın tartışmalarıyla ilgili iki kanıt çıkarılabilecek biçimde düzenlenmişti. Bizans imparatorları bu kurama dayanarak, bir doğuda bir batıda iki imparatorun olamayacağını öne sürüyor, Roma imparatorlarının tek ve gerçek ardıllarının kendileri olduklarını söylüyorlardı. Gene bu kuramdan çıkarılan bir sonuca göre, Tanrı'nın yeryüzündeki tek temsilcisi olan imparator, hem din-

sel hem layik iktidarı elinde tutmaktaydı, hem devlet işlerinin hem de din işlerinin başkanıydı.

Doğu Roma İmparatorluğunda dil önce Latince iken, zamanla Yunanca onun yerini almıştır. Buna uygun olarak, Bizans imparatorları ve aydınları, artık Roma kurumlarından, Roma kültüründen değil, Atina kültüründen ve düşünüşünden etkilenmeye başladılar. Bizans düşünürleri, Platon'un ve Aristoteles'in düşüncelerini ısıtıp yeniden sundular. Gerçekten Konstantinopolis'de biri Platoncu, öteki Aristotelesci olan iki felsefe okulu vardı. Bu bakımdan, Bizans düşünüşü ile ilgili bazı metinleri *Social and Political Thougth in Byzantium* (1957) adlı yapıtında derleyen Ernest Barker, Bizans siyasal düşünüşünün Yunan felsefesinin egemenliği altında kalmış olduğu için, özgünlükten yoksun olduğunu söyler. Ayrıca, Bizans'da kilise-devlet arası ve partiler arası siyasal savaşım olmadığı için, Bizans siyasal düşünüşünü, gelişmesi engellenmiş bir siyasal düşünüş olarak görür. Seidler, *Bizans Siyasal Düşünüşü* adlı yapıtında bu görüşe katılmaz. Siyasal öğütlerin değerinin, özgün (orijinal) olup olmamalarıyla değil, toplumsal işlevlerine, sınıf çıkarlarını temsil etme derecelerine ve toplumsal ilişkilere, siyasal ve yasal kurumlara etki derecelerine göre biçilmesi gerektiğini söyleyerek, bu bakımlardan Bizans düşünüşünün önemsiz olmadığı sonucuna varır.

Roma teologları ile Bizans teologları arasındaki en büyük dinsel görüş farkı, İsa'nın doğası hakkındadır. Roma din adamları İsa'nın hem insan, hem Tanrı olarak ikili doğasının olduğu yolundaki ortodoks kuramı savunurlar. Bizans din adamları ise, Roma teologlarının bu kuramını, onların zenginliklere sahip olma isteklerine ve bu dünya yaşamına karşı duydukları sevgiye dinsel bir temel sağlamak amaçlarının ürünü olarak görürler. Kendileri, İsa'nın yalnızca Tanrı doğalı olduğunu savunan «monofizist kuram»dan yanadırlar. Bu kuramın gereği olan dünya nimetlerinden uzak durup, tinsel şeylere değer vermek, toplumsal eşitsizliklere ve Roma (Ortodoks) kiliseninin zenginliklerine saldırma amaçlarına hizmet etme olanağı veriyordu. Öte yandan «monofizist kuram» Bizans'ın «sezaropapizm» olgusuna; İsa'nın ikili doğası ortodoks kuramı ise, kilise ve devlet olarak iki başlı Latin Hıristiyanlık dünyasının gerçeğine uygun kuramlar olarak görünürler.

Bizans'da imparator, gerçek bir imparator olarak, tüm erki elinde tuttuğu için, kilisenin üstünde yer alırken, dinsel ve siyasal

düşünüş de buna uygun bir biçim almıştır. Gerçekten, imparatorun seçilmesinden sonra halk «Kutsal imparator, galipsin, dini bütünsün, soylusun, Tanrı seni gönderdi, Tanrı seni korusun...» diye bağırırken, imparator, seçildiği için yalnızca Tanrı'ya ve orduya sükrediyordu. İmparator III. Leon, 8. yüzyılda «Ben hem imparator hem rahibim» derken, I. Basileos, 9. yüzyılda, oğlu Leon'a «Erkini Tanrı'dan aldın, tacını da benim ellerim aracılığıyla Tanrı'dan alacaksın» derken, papanın taç giydirdiği, Batı imparatorundan çok farklı bir konum ve düşünüş içindeydiler. Bu durumun bir sonucu olarak, Bizans'da papa-imparator, kilise devlet çatışmalarıyla ilgili siyasal düşüncelerle pek karşılaşmayız. Bizans'da patriğin bile imparatorun önünde yerlere kapanıp onun ayaklarını öpmesi derecesine varan davranışın ve imparatorun bu yüksek konumuyla ilgili düşünüşün, Persler'in imparatorluk kavramından etkilendiği söylenir.

Bizans siyasal düşünüşünde, imparatorun siyasal erki, kilisenin aracılığı olmadan Tanrı'dan aldığı, ancak bu erkin sınırsız olmadığı, onu doğal hukukun sınırladığı görüşü vardır. İmparatorluk yasalarını 530 yılında derleten İmparator Jutinianos, «İmparatorluğun görkemi yalnızca silaha dayanmakla kalmamalı, savaşta ya da barışta önderlik edebilecek bir güçü olabilmek için hukukla donatılmalı» demektedir. Ancak yapıtı *Gizli Tarih* adıyla Türkçe'ye çevrilen Bizans düşünür ve tarihçisi Prokopios, Justinianos'un yaptıklarının hiç de söylediklerine uymadığını anlatmaktadır. Aynı imparatorun, imparatorluğun tanrısal kaynaklı olduğu, en yüksek siyasal erkin aristokratların elinde bulunmasının gerektiği, ülkeyi aristokratlardan kurulu bir senatonun yönetmesi, ruh durumları değişken olan halkın devlet işlerine hiç bir zaman yaklaştırılmamalarının uygun olacağı yolunda düşünceler beslediğini de biliyoruz. Bu düşünceler besbelli Hıristiyan inançlarının ve Eski Yunan, özellikle de Platon'un düşüncelerinin etkilerinin ürünüdür.

Feodal soyluların dünya görüşünü dile getiren, zamanını döğüş, av, aşk, şölen ve savaş ile geçiren, İslamlara karşı savaşlarında kahraman olarak sivrilen bir taşralı feodal beyin öykülerini anlatan *Digenis Akritas* destanında, «Egemenin görevi... başkalarının malları ile, yasalara aykırı olarak oynamayıp, din sapkınlarıyla savaşmak ve doğru inancı korumaktır» denmektedir.

Bizans toplumu içinde, özellikle din adamları ve bürokratlar arasından, Yunan filozoflarının düşüncelerini Latince'ye çeviren

«Felsefenin Verdiği Avuntu» adlı yapıtın yazarı Boethius (480-525); altıncı yüzyılın Justinianos döneminin tarihçisi ve düşünürü *Gizli Tarih*'in yazarı Prokopios; Hıristiyanlıktan çok Yunan düşünüşünün hayranı, tarihçi, hukukçu, söylevci (hatip) Agathias (536-582); Benedikt manastır kurallarını koyan Benedict (6. yüzyıl); saraylıların ideoloğu olan Mikhael Psellos (1018-1097), Platon'un felsefesinin hayranı olan Georgios Gemistous (ölümü 1415) gibi bireysel düşünürler de çıkmıştır. Bunlar daha çok Eski Yunan felsefesinin etkisi altında kalmış ve aristokratik düşünceler geliştirmiş olan düşünürlerdi. Düşünceleri bir okul oluşturmadığı ve kendilerinden sonraki çağların düşünüşünü pek etkilemediği için, üzerlerinde tek tek durmak gerekmez. Ancak Eski Yunan kültürü ile bağlantıları Latin dünyası düşünürleri gibi kesintiye uğramış olmayan Bizans düşünürlerinin önemi, Haçlı Seferleri ilişkisi ve Konstantinopolis'in fethi ile dağılmaları sonucunda Batı'nın Yunan düşünüşleriyle ve kültürleriyle bağlantısının yeniden kurulmasına yardımcı olmalarında yatmaktadır .

Bizans düşünüşü, yalnızca Yunan düşünüşü ile Batı düşünüşünün bağlantısını yeniden kurmakla kalmamış, Doğu düşünüşü ile Batı düşünüşünün bağlantısını da kurmuş, bazı Doğu düşüncelerinin Batı'ya geçmesini sağlamıştır. Bunların içinde en önemlisi, Zoroasterci düşünüşün, aşağı tabakaların özlem, duygu, düşünce ve isteklerine göre değiştirilmiş biçimi olan Manesciliktir (Manişeizmdir.) Bu inanç Bizans ve oradan Avrupa aşağı sınıflarının düşüncelerini ve eylemlerini etkilemiştir.

Hıristiyanların Tanrı'yı tüm iyiliklerin yaratıcısı görmelerine karşılık, İ.S. 3. yüzyılda İran'da ortaya çıkan Manescilik, Zoroastercilik gibi evrende iyilik ve kötülük güçlerinin birbirleriyle savaştıkları inancına dayanıyordu. Ama yandaşları, Zoroasterciler den farklı olarak, kötülük güçlerini madde dünyasının temsil ettiğine inanıyorlardı. Sonunda Manesciler, madde ile ilgili her şeyin, ekonomik eylemin, ailenin, cinsel ilişkinin, yaşamın yadsınması noktasına varmışlardır. Bu karamsar felsefe, Hıristiyan inancının egemen sınıflarca benimsenerek halkın elinden «alınıp» egemen sınıfların çıkarlarına uyacak biçimde biçimlendirilmesinden sonra, yoksul tabakalar arasında yayılınca, kötülüğün simgesi olan maddi zenginliklere sahip olan sınıflara ve zenginleşmiş kiliseye karşı bir düşünceye ve eyleme dönüştü. Bunun üzerine imparator ve din adamları Manescilere karşı amansız bir savaş açtılar, yakalattıklarını öldürttüler, yaktırdılar.

Manesci düşünceler dokuzuncu yüzyılda, yedinci yüzyılda bir Hıristiyan tarikatı olarak doğmuş olan Paulikianlara (Paulusculara) geçti, onlar kanalıyla da 10. yüzyılda, kilisenin öğretilerine karşı çıkan Avrupa köylülerinin layik ve dinsel feodal öğelere karşı ayaklanmasını temsil eden Bogomiler'e, Bogomiler'den, 15.-16. yüzyılların Katar köylü ayaklanmalarına geçti.

Aşağı sınıfların bu dinsel giysilere bürünmüş eylemleri de, dinsel giysiler içinde ortaya çıkabilen bu tepkileri de, daha öncekiler gibi şiddetle bastırılmıştır. Örneğin Paulikianları doğru inanca döndürmeye, olmazsa tümünü yok etmeye karar veren İmparatoriçe Theodora'nın bu kararını gerçekleştirmesi, yüz bin kadar Paulikianın öldürülmesiyle ve mallarının hazineye devredilmesiyle sağlanabilmiştir.

V

YENİÇAĞDA TOPLUM VE SİYASAL DÜŞÜNÜŞ

Yeniçağ siyasal düşünüşü, ortaçağın dinsel siyasal düşünüş biçiminden kurtulup, çağımızın bilimsel siyasal düşünüşüne ulaşmak yolunda atılmış adımlardan oluşur. Bu anlamda dinsel siyasal düşünüşten bilimsel siyasal düşünüşe geçiş döneminin düşünüşüdür. Bu nedenle de onda dinsel öğelerle bilimsel öğelerin yanyana bulunduğunu görürüz.

Bu özellikler salt yeniçağ siyasal düşünüşünün özellikleri değildir, fakat genel olarak yeniçağ düşünüşünün özellikleridir. Düşünüş alanındaki dinsel düşünüşten bilimsel düşünüşe geçiş biçiminde görülen bu gelişme, insan aklının yalnızca kendiliğinden gelişmesinin ürünü değildir. İnsan düşünüşündeki bu gelişmeyi «insanlar zamanla yanlış düşündüklerini anlamış ve doğru düşünmeye yönelmişlerdir» biçiminde açıklamak, inandırıcı olmaz. Öyleyse neden 16.-18. yüzyıllar arasında düşünce alanında gerçekleştirilen bir devrimle yeni bir düşünüş dönemi başlamıştır? Ve neden bu yeni düşünüş, ilkin orada ya da burada değil de Avrupa'da çatlatmıştır tomurcuğunu? Bu soruların yanıtı araştırılınca, düşünüş alanındaki bu devrimin temelinde ekonomik ve toplumsal alanlarda gerçekleştirilen bir başka devrimin yattığı görülür.

Geçim Biçimleri ve Düşünüş Biçimleri

Avrupa ekonomisi ve toplumu, 13. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar, ortaçağ ekonomisine ve toplumuna yabancı bir oluşum, yeni bir gelişim içine düşmüştür. 13.-17. yüzyıllar arasında görülen bu ekonomik ve toplumsal gelişimi, 17.-18. yüzyıllarda görülen siyasal ve düşünsel devrimler izlemektedir. Bu durumda, birbirini izleyen

bu iki oluşum arasında neden-sonuç ilişkisinin bulunup bulunmadığını araştırmak gerekmez mi?

Yalnız yeniçağda değil, tüm insanlık tarihinde genel düşünüş biçimlerinin ne zaman değiştiklerini araştırınca gördük ki, her düşünsel, kültürel değişikliğin temelinde bir ekonomik, toplumsal değişiklik yatmaktadır. Ve gene gördük ki her bir ekonomik ve toplumsal düzenin kendine özgü bir kültürü, kendine özgü bir düşünüşü vardır. Bu yoldaki gözlemlerimiz giderek, her «geçim biçiminin» (ki bu üretim ekonomisinden sonra «üretim biçiminin» demektir) kendine özgü bir «toplumsal düzeni», sınıf düzeni ve ekonomik, toplumsal düzene uygun bir «düşünüş biçimi» yarattığını ortaya çıkarmıştı.

İnsanlık tarihinin en genel ve en kaba çizgilerine, en büyük ve en genel gelişme aşamalarına baktığımız zaman, üç temel geçim biçimi ve bu üç geçim biçiminin belirlediği üç temel düşünüş biçimi ile karşılaşırız:

1. Toplayıcılık ve avcılık ekonomisi
   ve bu dönemin sihirsel düşünüşü,
2. Tarımsal üretim ekonomisi
   ve bu dönemin dinsel düşünüşü,
3. Sanayi üretimi ekonomisi
   ve bu dönemin bilimsel düşünüşü.

İşte yeniçağ siyasal düşünüşü, sanayi çağı insanının bilimsel düşünüş biçiminin bir ürünü olarak, siyasal olayları neden-sonuç ilişkilerini araştırarak açıklamak, siyasal görüşleri bunlara dayanarak ve rasyonel kalıplar içinde sunmak çabasında olan bir düşünüştür.

1. YENİÇAĞ BATI TOPLUMLARINDA EKONOMİK TOPLUMSAL VE SİYASAL GELİŞMELER

Ortaçağ toplumunun nasıl bir değişmeye, nasıl bir gelişmeye uğrayarak yeniçağ toplumuna dönüştüğünü izleyebilmek için, önce ortaçağın düzenini hatırlamak, sonra da onun iç ve dış dinamiklerine, iç ve dış çelişkilerine bakmak gerekir.

A. Feodal Düzenden Kapitalist Düzene Geçiş

Ortaçağda üretim (kasabalarda, kendi üretim araçları ile kendi dükkânlarında çalışan zanaatçıların yaptıkları ve o tarihlerde egemen üretim biçimini etkileyebilecek çapta olmayan üretim ile köy ile kasaba ve kasabalar arası küçük çapta alışveriş dışında) feodal beylerin malikânelerinde yapılıyordu. Bir malikânede yapılan üretim, feodal beyin ailesinin ve serflerin hemen tüm tarımsal ürün gereksinimlerini karşıladığı gibi, malikânelerin demirci, marangoz, saraç gibi zanaatçıları da malikâne topluluğunun sınırlı sanayi malı gereksinimlerini karşılayabiliyorlardı. Bu nedenle malikâneler hemen hemen kendine yeterli ekonomik birimlerdi. Pek az bir ürün fazlası kasabaya satılıyor, kasabadan bunun karşılığında çok sınırlı bazı sanayi (zanaat) malları ya da feodal bey için lüks mallar alınıyordu.

Bu ekonomik kendine yeterlilik, her feodal beyin siyasal bakımdan da başına buyruk olmasına yol açmış, daha büyük ve daha sıkı siyasal bütünleşmelere gidilmesini engellemişti. Bu yolda ortaçağın savaş teknolojisi, teke tek savaşıma dayanan ağır süvari (şövalye) savaş taktikleri, ekonomik ve siyasal kendine yeterliliği pekiştiren bir öğe olmuştu. Bunu pekiştiren bir başka öğe, feodal beylerin kaleleriydi. Kalesine çekilen bir feodal beyi yenmek kolay olmamakta, bu nedenle güçlü feodal beylerin ötekilerini yenip gittikçe güçlenerek topraklarını ve siyasal egemenlik alanlarını genişletmeleri olanağı bulunmamaktaydı. Şimdi bu kapalı ve kendine yeterli düzenin değişmesine yol açan olayları görelim.

a. Feodal Düzenin İç Çelişkisi

Feodal üretim düzeni, üretim birimlerinin kendilerine yeterliliklerinden dolayı, kendini yineleyen bir kısır döngü içine düşmüştü. Feodal ekonomi, feodal toplum kendini bu kısır döngüden nasıl kurtardı? Feodal toplumun kabuğunun kırılmasının, biri iç, öteki dış neden olarak iki ana nedeni vardır. İç neden feodal toplumun iç çelişkileri, dış neden bu iç çelişkinin yol açtığı Haçlı Seferleri'dir.

Feodal düzenin iç çelişkisinin temelinde, yukarıda açıklanan nedenlerden dolayı, bu düzenin üretici güçleri geliştirme yeteneğinden yoksun oluşu yatar. Üretimin artırılamayışı, bir yandan,

zamanla besleyemediği, dolayısıyla düzeni yıkıcı öğeler durumuna gelen bir «tarımsal kökenli proletarya» oluşturmuş; öte yandan, ekonomik durumlarında yüzyıllarca önemli hiç bir gelişme olmayan serflerde, düzene karşı bir düşmanlığın oluşmasına neden olmuştur. Bu ikisinin birleşmesi, feodal düzeni kökünden sarsacak bir tehlike olarak görünmüştür.

Feodal toplumun egemen zümresinin iki kanadından birini oluşturan ileriyi gören din adamları, bu tehlikeyi de görmüş olmalılar. Çünkü Haçlı Seferleri'ni örgütleyerek, eşitsizlikçi feodal ve durağan düzenin yaratıp tehlikeli olabilecek kadar artırdığı tarımsal kökenli proletaryayı bir safra gibi dışarıya atmanın yolunu bulduklarını görüyoruz. Aslına bakarsanız, din adamlarının bu tehlikeyi görmeleri ve bu çözümü bulmaları için ileriyi görüşlü olmaları da gerekli değildi. Genellikle hayranlık duydukları geçmişi bilen, tarihi bilen din adamları, benzeri sorunlarla karşılaşmış olan Eski Yunan'da, Toynbee'nin (Türkçe'ye de çevrilen *Tarih Bilinci* adlı yapıtındaki) deyişiyle «iç proletarya»nın İskender'in Doğu seferi ile dışa atılmasından ders almış olmaları yeterliydi.

b. Haçlı Seferleri'nin Yeniçağın Tohumlarını Atışı

Birazcık dikkatli bir bakış, Haçlı Seferleri'nin dinsel örtüsü altında bu ekonomik ve toplumsal amacın sırıttığını görmekte gecikmeyecektir. Papa II. Urban, 1095 yılında, Hıristiyan hacıların yollarda çektikleri sıkıntıları anlatarak, Kudüs'ün (Yeruşalim'in) İslamların elinden alınması için, Avrupa'yı haç için bir kutsal savaşa, haçlı savaşına çağırmıştı. Karşılık olarak vaad edilen ödül, bu yolda ölenlerin din şehidi sayılıp, günahlarının bağışlanıp kurtuluşa ererek cennete gidecekleri idi. Sağ kalacaklarını umanlar için de, Doğu'nun zenginliklerinden söz etmeyi unutmamışlardı.

Haçlı Seferlerini örgütleyenlerin asıl düşünceleri, herhalde, «yağmalayacaklarsa bizim mallarımızı değil, Bizans'ın, İslamların mallarını yağmalasınlar. Öldürülmeleri gerekirse de, biz elimizi kana bulamayalım İslamlar öldürsün onları. Bu ara bir şeyler kazanabilirlerse de onlar bizim kazancımız sayılır.» olsa gerek.

Münzevi Peter adlı bir rahibin, eşeğine binip Avrupa'nın tüm evsiz barksız, malsız mülksüz, umutsuz proletaryasını, onlara «cen-

net» ve «servet» vaadi ile arkasına topladığını, Tanrı adına yola çıkan bu ilk Haçlı Seferi'nin Konstantinopolis'de, kiliselerin damlarının kurşunlarını sökmeye varana dek her şeyi yağmaladıklarını, büyük bir bölümünün Anadolu'yu geçerken yok edildiklerini daha önce anlatmıştık. Gene bu seferlerin, düzeni tehdit eden öğeleri tümüyle Avrupa'nın sınırları dışına atılmasına kadar, iki yüzyıl sürdüğünü belirtmiştik. Haçlı Seferleri, kısa dönemde papanın umduklarını vermiş, safra dışarı atılmış, Kudüs alınmış, Suriye'de ve Anadolu'da, haç yolu boyunca sıralanan Haçlı Devletleri olarak bilinen devletler kurulmuş, bu sonuçlar seferleri örgütleyen kilisenin saygınlığını artırmıştır. Ama Haçlı Seferleri, uzun dönemde, kilisenin saygınlığını sarsacak, feodal toplumun egemen sınıflarının egemenliklerine son verecek olan gelişmelerin tohumlarını da atmıştır; feodal düzenin kabuğunu kıracak olan olayların, üretim teknolojisinde yeni gelişmelerin de başlatıcısı olmuştur.

c. Yeniçağda Üretim Teknolojisindeki Gelişmeler

Kara yollarını pek güvenli görmeyen Avrupa, sonraki Haçlı Seferleri'nin çoğunu, İtalya'dan deniz yolu ile göndermiştir. Bu yolla önce Haçlıları, sonra hacıları taşımaya başlayan İtalyan liman kentleri gittikçe zenginleşmişlerdir.

Haçlı Seferleri aslında bir yağma seferi idi ve tarihte görülen, deniz yoluyla yapılan öteki yağma seferleri gibi, yerini zamanla düzenli ticarete bırakarak, ülkeler arası ve denizaşırı ticareti başlatmış oldu. Bu ticareti yürüten kentler, daha çok Cenova, Napoli, Venedik gibi İtalyan kentleriydi.

Haçlı Seferleri Doğu'nun ipek, baharat, kokular vb. mallarını Batı'ya tanıtırken, Doğu'nun sultanları da Batı'nın bazı yapılmış mallarından, özellikle yünlü kumaşlarından pek hoşlanmışlardı. Bugünkü Belçika'nın Kuzey bölgesi olan Flanders kentleri bu yünlü kumaş ticareti yoluyla zenginleştiler. Öte yandan, yünlü dokuma ticareti, bu bölgede dokumacılığı kışkırttı. Böylece Haçlı Seferleri, İtalya'da kıtalar arası ticaretin, Kuzey Avrupa'da sanayi devriminin tohumlarının atılmasına neden olmuştu.

Haçlı Seferleri'nin Doğu-Batı ticaretini kıştırtıcı etkisi kendisini, bu sefere katılan şövalyelerin, ticaret, gemicilik ve bankerlikle uğraşan kimseler durumuna gelmelerinde de somut biçimde ortaya koydu. Haçlı Seferleri'ne, Avrupa'nın işsiz güçsüz, aşağı tabakalar-

dan gelen kimseleri yanı sıra, toprak, şöhret ve servet ardında koşan bazı şövalyeleri ve prensleri de Haçlı ordularının komutanları olarak katılmışlardı. Bunların bir bölümü, Haçlı devletlerinin kurucuları olurlarken, bir bölümü de Kudüs'de ve yollarda hacıların güvenliklerini sağlamak için, yoksul yaşama andı içip kendilerini bu kutsal amaca adayarak, şövalye örgütleri kurmuşlardı. Bu örgütlerin başlıcaları, Templarlar, Hospitallerler ve Töton Şövalyeleri idi. Ancak bunların haç, dolayısıyla Doğu-Batı ticareti yolları üzerinde oluşları, onlara yoksulluk yeminlerini unutturmuş ve ticaretle, gemicilikle, bankacılıkla uğraşan tacirler durumuna gelmelerine yol açmıştı. Örneğin Hospitallerler'in ve Templalar'ın gemileri, yalnızca Marsilya'dan bir yılda altı bin hacı taşımışlardır. Aslına bakarsanız tarih boyunca hac ile ticaret hep birlikte görülmüştür. Bu bakımdan «hem ziyaret hem ticaret» deyişi bir tarihsel gerçekliği yansıtmaktadır.

Haçlı Seferleri'nin başlattığı büyük ticaret ile, topraktan elde edilen servet yanında ticaretten elde edilen servet, aristokratların yanında ticaret ile zengin olmuş tacirler yaratılmış oldu. Giderek imalat, yani sanayi yoluyla zenginleşen sanayiciler belirecekti.

Bu yeni sınıflar, kasabalarda, kentlerde oturdukları için, kendilerine kasabalı, kentli anlamında «burjuva» (kentsoylu) denir. Topraklar sınırlı olduğu halde, ticaretin böyle bir sınırı, dolayısıyla ticaretten edinilecek servetin de bir sınırı yoktu. Sonuçta, İtalyan ticaret kentlerinde, İtalyan aristokratlarından hem daha varlıklı hem daha kalabalık bir sınıf oluşmaya başladı. Ekonomik gücü eline geçiren bu sınıfın, siyasal gücü de ele geçirmek isteyeceği ortada. Kentli zenginler artık, kırın kenti yönetmesine, feodal beyin (bir zamanlar güvenlikleri için sığındıkları) egemenliğine boyun eğmek istemeyecekler, kentlerini kendileri yönetmeye başlayacaklardır. Bu nedenledir ki ticaretle uğraşan İtalyan kentlerinde feodal yönetimin yerini cumhuriyet yönetimleri aldı. Bazı kentler feodal beylerine karşı özerkliklerini kazanıp kendilerini kent meclisleriyle yönetmeye başladılar. Ancak bu kent meclisleri kent halkının her tabakasından değil, yeni ekonomik gücü ellerinde tutanlardan, ticaret ve sanayi yoluyla zenginleşmiş burjuvalardan oluşuyordu. Demek ki «burjuva demokratik cumhuriyetleri» idiler. Böylece, Haçlı Seferleri'nin ektiği tohumlar, şimdilik, bazı İtalyan kentlerinde, tarım dışında bir ekonomi ve bu ekonomi ile edinilen bir servet, ticaret sermayesi, bu sermayeye sahip yeni bir

sınıf, ticaret burjuvazisi yaratmış ve bu sınıf, siyasal egemenliği aristokrasinin elinden almıştı.

Feodal toplumun kabuğunu çatlatan şey de bu «ticaret sermayesi» oldu. Ticaret sermayesi «sanayi sermayesine» dönüştü ya da sanayi sermayesini yarattı. Bir tacirin, denizaşırı bir ısmarlamayı karşılamak için, ev ev, dükkân dükkân dolaşıp yapılmış mal toplaması pek kolay ve elverişli bir yol olmasa gerek. Kasabada, kentte oturup satıcıların ayağına gelmesini beklese bile, kendisine küçük miktarlarda ve çok farklı nitelikte mal gelecektir ki, bu da büyük çaplı ticarete elverişli değildir. Bu durumda tacir bir ya da birkaç yapımcıdan toptan mal almayı yeğleyecektir. Bu bazı zanaatçıların işlerini ve dükkânlarını genişletip çok sayıda kalfa ve çırak çalıştırarak tacirin istediği çoklukta «standart» mal üretmeye başlamalarına yol açacaktır. Daha elverişli, daha uygun, hem de tacir için daha kârlı bir yol da, tacirin büyük bir imalathane (yapımevi) açıp, zanaatçıları buraya toplayıp, onları ücretle çalıştırarak, büyük miktarlarda mal üretmesi yoludur ki, daha çok başvurulan yol olarak görünür. İşte ticaret sermayesinin sanayi sermayesini yaratması, ya da sanayi sarmayesine dönüşmesi olayı budur.

Yapımevi üretimi, sanayi alanında işbölümü, buna bağlı olarak «zanaatçıların işçileşmesi» sürecini başlatmıştır. Çok kişinin çalıştığı bir yapımevinde, bir işçinin, işin tümünü değil de bir bölümünü yapınca daha çok iş çıkardığı görülmüş, yapımevi içinde işbölümüne gidilerek, her işçiye işin küçük bir bölümü verilmeye başlanmıştır. Bu yolla yapım harcamaları (maliyetler) düşürülmüştür.

Bu durum karşısında, kendi dükkânında kendi araçları ile üretimde bulunan zanaatçılar, yapımevlerinin ucuz mallarıyla yarışamayarak iflas etmiş, üretim araçlarını yitirmiş, gelip yapımevlerinde ücret karşılığı çalışmaya başlamışlardır ki, bu «zanaatçıların işçileşmesi» olayıdır.

Doğu-Batı ticareti, ilkin Doğu'nun yünlü kumaş isteklerinden dolayı dokumacılığı kışkırtmıştı. Bunun sonucu olarak dokumacılık Avrupa'nın en hızlı gelişen sanayi dalı oldu. Sanayi devriminin ilk ürünlerinden olan dokuma makinaları dokuma bez ve kumaş fiyatlarını çok düşürdü. Bu ise, iç ve dış talebi artırdı. Dokumaya olan talebin artışı yün talebini artırdı. O kadar ki, bir

toprağı ekmektense orada sürü beslemek daha kârlı duruma geldi. Bunun üzerine bazı büyük toprak sahipleri, topraklarında tahıl yetiştirmek yerine sürü beslemeye başladılar. Böylece, kasaba, kent pazarına yün satıp, buralardan gelişen ticaretin ve sanayinin sunduğu yeni lüks malları satın alabildiler.

Büyük toprak sahipleri, tarlalarını çayıra dönüştürünce, birkaç çobanla işi yürütüp, geri kalan serfleri, üstelik özgürlüklerini de bağışlayarak, topraklarından çıkarmaya başladılar. Kasabalardaki ve kentlerdeki yapımevleri ve fabrikalar işsiz kalan bu serfleri işçi olarak çalıştırmak üzere beklemektedirler. Bu da «serflerin işçileşmesi» olayıdır.

Artık malikâne kendine yeterli bir ekonomik birim olmaktan çıkmıştır; kır-kent alışverişi hızlanmıştır. Böylece feodal üretim düzeninin kabuğu kırılmıştır. Buna uygun olarak, feodal toplum düzenin, feodal beylerin egemen yönetici sınıf oldukları feodal siyasal düzenin de temelleri sarsılmaya başlar. Burjuva sınıfı yönetime ortak olmaya, olanaklıysa da yönetimi ele geçirmeye adaylığını koymuştur.

Bu ekonomik gelişmelerle, ortaçağ feodal tarımsal üretim düzeninin önemini yitirip, kapitalist üretim biçiminin yavaş yavaş «egemen üretimin biçimi» olması ile, aristokrasi ekonomik gücünü yitirmeye başlamışsa da, tahtını kolay kolay teslim etmek düşüncesinde değildir. Toplumu yöneten egemen sınıf (ya da zümre) olarak varlığını sürdürmekte direnir. Çünkü ekonomik gücünden başka elinde bu yolda kullanabileceği bazı kozlar, askeri gücü ve kolay kolay teslim alınamayacak «kaleleri» vardır.

d. Savaş Teknolojisinde Ateşli Silahların Toplumsal Etkileri

Ne var ki, savaş teknolojisindeki gelişmeler de ağır süvari savaş taktikleri ve kalelere sığınma yöntemleri dönemini sona erdirecek yönde ilerlemektedir. Savaş teknolojisindeki bu devrimi «ateşli silahlar» başlatmıştır.

Barutu Çin'den öğrenen Moğollar, onu toplara uygulayarak, 13. yüzyılda Avrupa sınırlarına kadar dayanırlar. Avrupalılar bu yolla ateşli silahları öğrenmiş olurlar. Ateşli silahlar Avrupa'da 14. yüzyıl gibi erken bir tarihte kullanılmaya başlanmış ve ateşli silahlara dayanan savaş taktikleri gittikçe gelişmiştir. Tüfekler

ağır süvarilerin papuçlarını dama atacak yönde yetkinleştirilirken, toplar, feodal beylerin son sığınakları olan kalelerini 1350-1550 arasında başlarına yıkmaya başlamışlardır.

Ateşli silahlar savaş teknolojisi, ne feodal prensliklerin ne de feodal prensliklerin bütünleyici organı olan imparatorluğun altından kalkabileceği bir teknoloji idi. Feodal beyler, prensliklerin ateşli silahları malikânelerindeki işliklerde yaptıramayacakları gibi, ne de çok pahalı olan tüfeklerden çok sayıda satın alarak bir piyade ordusu edinebilirlerdi. İmparator da, bu pahalı silahlarla birçok Avrupa ülkesini kendine bağlı tutabilecek kadar büyük orduyu donatabilecek olanaklara sahip değildi.

Ateşli silahlar, barutuyla, mermisiyle, maden işlemeciliği ile, dökümevleri ile «sanayi üretimi»ne bağımlı olan, dolayısıyla, sanayi üretimiyle uğraşan kentlerin, burjuva sınıfının altından kalkabileceği bir savaş teknolojisi yarattılar. Bu nedenle burjuva sınıfı güçlü olan ve bu pahalı, karmaşık savaş teknolojisini yürütebilen hükümetler, güçlü hükümetler oldular. Savaş alanlarında, şövalyelerden oluşan feodal beylerin küçük orduları değil, kentlerin ve kralların ateşli silahlar kullanan büyük piyade orduları ve topçuları söz sahibi olmaya başladılar.

Ateşli silahlar savaş teknolojisi, gemilere uygulanarak, deniz savaşlarında toslama ve bordoya yanaşma taktiklerinin tarihe karışmasına, buna bağlı olarak ateşli silahlar kullanan gemileriyle Avrupa ülkelerinin deniz egemenliklerine, uluslararası ticareti tekellerine almalarına, giderek sömürgeciliğe yardımcı olacaktır.

Üretim ve savaş teknolojileri alanlarında, feodal toplumun kabuğunu kırıp, feodal üretim biçimi yerine, kapitalist sanayi üretimi düzeninin egemen üretim düzeni olmasına, aristokratların yerine burjuvazinin egemen sınıf olmasına olanak hazırlayan gelişmeler, ana çizgileriyle bunlardır.

B. Yeniçağda Siyasal Gelişmeler

Tarihte siyasal birimlerin, o dönemin üretim biçiminin yarattığı «ekonomik bütünlenme»nin yol açtığı «siyasal bütünlenme»ler olarak ortaya çıktıkları görülür. Ne demektir ekonomik ve siyasal bütünlenmeler?

a. Ulusal Ekonomik ve Siyasal Bütünlenmeler

Ekonomik bütünlenme, bir üretim düzeninin belli topraklar üzerinde yaşayan insanlar arasında yarattığı bir ekonomik «işbirliği» ve «işbölümü» örgütüdür ki, bununla o toplumun üyelerinin üzerinde yaşadığı topraklar gönüllü olarak ya da zora dayanılarak, ekonomik bakımdan birbirlerinin eksiklerini tamamlayıcı, birbirlerini bütünleyici, birbirlerine muhtaç oldukları bir karşılıklı ilişkiler sistemi içine girerler. İşte ekonomik bütünlenme yolundaki bu karşılıklı ilişkiler, bir noktada, söz konusu ekonomik ilişkilerin sürekliliğini ve güvenilirliğini sağlayabilmek için «siyasal bütünlenme»ye yol açarlar. Siyasal bütünlenme, ekonomik bütünlenme sisteminin olabildiğince sürekli olmasını, bu sisteme karşı başkaldırılmamasını, kaldırılsa da, tinsel ve maddî bütün yollara başvurularak bastırılmasını sağlamaya çalışır. Ekonomik bütünlenme ne kadar tek yanlı ve sömürmeye dayanan bir bütünlenme ise, karşılıklılığa dayanmayan ekonomik bütünlenmeyi sürdürmek için, o kadar kaba güce, baskıya baş vurulur.

İtalyan ticaret kentlerinde feodal düzenin yerini burjuva demokratik cumhuriyetlerinin aldığını söylemiştik. Çünkü bu kentlerde, 13.-14. yüzyıllarda ekonomik bütünlenme kent çapındaydı: tacirler, zanaatçılar, gemiciler ve ticaret ve sanayi iş yerlerinde çalışan kentli emekçiler arasındaki işbirliği ve işbölümü biçimindeydi. Ekonomileri ticarete, özellikle de deniz ticaretine dayandığı için, bu kentlerin, çevrelerindeki topraklar dışında, kırsal bölgelerle ekonomik bir bütünlenmeye, güçlendikçe de bu bütünlenmenin çapını genişletme yolunda karada genişlemelerine gereksinimleri yoktu. Bu nedenle kent devletleri olarak kaldılar.

Ne var ki İtalya'da başlayan bu yeni düzen, Kıta Avrupası'na yayıldıkça, durum değişti. İtalya'dan başka bazı Kıta Avrupası ülkelerinde, özellikle Almanya'da ortaya çıkan, ticaretle uğraşan kent devletleri, sürekli ve egemen siyasal örgütleniş biçimi olamadılar. Çünkü Kıta Avrupası'nda (birkaçı dışında) bir kasabanın, ister ticarette ister sanayide gelişmiş olsun, hammadde almak, mallarını satmak, yapılmış mallarını dış pazarlara göndermek, için, İtalya'daki gibi kimsenin sınırlarından geçmeksizin gemilerle denize açılma olanakları yoktu. Herhangi bir kasabanın tacirlerinin, ticaret ilişkisi kurdukları yerlere gidebilmeleri için, pek çok feodal beyin topraklarından geçmeleri gerekiyordu. Yabancı ül-

kelerin sınırlarından geçmek, çoğu zaman güvensiz, güvenli olduğu zaman ise çok pahalıydı. Çünkü, yeni lüks malların tadını almış olan feodal beylerin paraya gereksinimleri vardı; bu nedenle, topraklarından geçen mallardan yüksek transit (geçiş) vergileri alıyorlardı. Bu durum, ticaretin ve sanayinin gelişmesini engellemekte idi. Ayrıca ulusal bir siyasal birliğin bulunmayışından dolayı, pazar koşullarının bölgeden bölgeye çok farklı olması, ticaretin ve sermayenin gelişmesi önündeki bir başka engeli oluşturuyordu.

Aslında olay şu idi : Ticaretin ve sanayinin gelişmesi ile feodal kendine yeterlilik ortadan kalkmış, bölgeler arası ekonomik ilişkiler, karşılıklı ekonomik gereksinim, çapı gittikçe genişleyen bir ekonomik bütünlenme sürecine yol açmıştı. Buna karşın siyasal birimler, bir önceki dönemin ekonomik bütünlenmesinin belirlediği küçük siyasal birimler oldukları için, yeni üretici güçlerin gelişmelerine köstek olup, burjuvaziyi dar bir gömlek gibi sıkmaya başlamıştı. Kısacası, daha geniş çaplı bir ekonomik bütünlenme daha geniş çaplı bir siyasal bütünlenmeyi gerektiriyordu.

Cermen ve Frank şövalye örgütlerince yaratılan Baltık ve Akdeniz ticaret imparatorlukları, 1000-1400 tarihleri arasında Avrupa kasabalarının gelişmelerini desteklemişlerdi. Feodal beyler kadar küçük köylüler de bazı araçlarını kasabalardan almaya başlamışlardı. Ticaret ve kasaba zanaatları yanı sıra, Orta Avrupa'da madencilik de gelişiyordu. Yün, yiyecekler, metal araçlar bölgeler arası alışverişe girmiş, pazar ekonomisi Avrupa'nın iç dokularına işlemeye başlamıştı.

16. ve 17. yüzyıllarda burjuvazinin amacı, bu yeni üretici güçlerin gelişmesine elverişli olmayan feodal birimlerin ortadan kaldırılmaları, ekonomik ilişkilerini yürüttüğü topraklar üzerinde tek bir siyasal birimin kurulması, ülkenin her yerinde aynı alışveriş yasalarının bulunması idi. Yeni ekonomik bütünlenmeye uygun bir siyasal bütünlenmenin gerçekleşmesi idi. Bu yolda yapabileceği şey, bölücü güçlere cephe alıp, bütünleyici güçleri desteklemekti. Güçlü prensleri destekleyerek, onların, feodal küçük siyasal birimleri ortadan kaldırıp, ulusal devleti kurmalarına yardımcı olmaktı. Bunun için de burjuvazi, 16. ve 17. yüzyıllarda mutlak monarşi yönündeki eğilimleri destekledi. Daha doğrusu, bazı prensler, hanedanları adına ve burjuvazinin yardımlarıyla ulusal devletleri ve mutlak monarşileri kurarlarken, aslında, bilerek ya da bilmeyerek burjuvazinin davasına hizmet ediyorlardı.

İleride göreceğimiz gibi, bu yüzyıllarda, mutlak monarşileri savunan siyasal kuramlar geliştirildi. İtalya'da Machiavelli, İngiltere'de Hobbes, Fransa'da Bodin tarafından temsil edilen mutlak monarşi kuramları çağın düşünüşüne damgalarını bastılar.

Bölgeler arası sürekli karşılıklı ekonomik ilişkiler, yüzlerce bölgesel dilden ve lehçeden ve Latince'den uzaklaşılarak, bölgesel dillerle Latince'nin karışımları olarak ortaya çıkan ulusal dilleri yarattı. Siyasal bütünlenmeler de daha çok ulusal dillerin sınırlarıyla çakışma yönünde gelişti. Bir başka deyişle, ulusal devletlerin sınırları, ırk sınırları değil, dil sınırları üzerine çizildi. Elbette bu genel eğilimin dışında kalan durumlar da oldu.

Gerçekten, aslında bir Fransız, bir İngiliz, bir İspanyol, hatta bir Alman ırkı yoktur. Fakat ilkin İtalyanca, İspanyolca, Fransızca, İngilizce, Almanca dilleri ortaya çıkmış, neden sonradır ki bu dil birliğinin yarattığı kültür birliğiyle, bir İtalyan, bir Fransız, bir İspanyol, bir İngiliz, bir Alman ulusundan söz edilmeye başlanmıştır. Ancak bu dil birliklerinin altında da çok çeşitli ve karmaşık tarihsel etmenler yanı sıra ekonomik bütünlenmelerin yattığı unutulmamalıdır.

b. Mutlak Monarşilerin Ortadan Kaldırılması

Mutlak monarşiler, burjuvazinin kendilerine verdikleri feodal siyasal birimleri temizleme tarihsel görevlerini yerine getirdikten sonra, burjuvazi mutlak monarşileri eskimiş bir süpürge gibi atmak istedi. Çünkü tarihsel görevlerini tamamlamışlardı. Hâlâ başta durmaları ise, burjuva ekonomisinin yeni gelişmelerini yavaşlatarak ayak bağı olmalarına yol açtı. Ekonomik bakımdan iyice güçlenen burjuvazinin, artık siyasal iktidara aracısız, ajansız adaylığını koyduğunu görüyoruz. Siyasal iktidarı ele geçirip, hâlâ feodal çağların kalıntısı olan ve aristokratlardan yana işleyen yasaları, yeni ekonomik güçlerin rahatça çalışmasını sağlayacak biçimde değiştirmek istiyordu.

Ne var ki burjuvazi, bu amacını gerçekleştirmek yolundaki girişimlerinde, karşısında bu kez kendi yetiştirmesi olan mutlak monarşileri buldu. Burjuvazi mutlak monarkların iktidarını sınırlamaya kalkınca da, mutlak monarklar feodal aristokratik güçlerle işbirliği yaptılar. Böylece, 16. ve 17. yüzyıllarda aristokratlar kralların iktidarını sınırlamak isteyip, burjuvalar mutlak monark-

lardan yana olmuşken, 18. yüzyılda roller değişti. Burjuvazi mutlak monarşiyi sınırlamak amacıyla özgürlük ve eşitlik bayrağını çekmişken, aristokrasi genellikle geleneksel siyasal ayrıcalıklardan ve bunların savunucusu durumuna geçmiş olan krallığın geleneksel haklarından yana oldu.

Burjuva ekonomisinin ve burjuva sınıfının gelişmesinin bu ikinci aşamasında, mutlak monarşiyi sınırlama hareketine koşut olarak siyasal düşünüş alanında, meşrutiyetçi parlamanter, giderek demokratik kuramlar, siyasal özgürlük kuramları geliştirilirken, ekonomik düşünüş alanında da devletin ekonomiye karışmasına şiddetle karşı çıkan ekonomik özgürlükçü kuramlar öne sürülmeye başlandı. Bu yoldaki düşünsel gelişmeler, klasik ekonomi kuramında olgunluğuna ulaştı.

Mutlak monarşiyi desteklediği zamanlarda, burjuvazinin siyasal görüşlerini formülleştiren düşünürleri, egemenliğin sınırsız ve mutlak monarklara ait olduğunu ileri sürdüler. Ancak prenslerin ve kralların yönetme hakkını Tanrı'dan aldıklarını söyleyerek savlarını dinsel temellere dayandıran ortaçağın aristokratik siyasal kuramlarından farklı olarak, kralların egemenliklerini layik kuramlarla temellendirmeye çalıştılar.

Monarşiyi sınırlamak istedikleri çağda, 18. yüzyılda ise burjuva ideologları, siyasal erkin kaynağının «halk» olduğunu kralların iktidarlarını halktan aldıklarını, dolayısıyla iktidarlarını halk yararına kullanmak zorunda olduklarını, giderek halka karşı sorumlu olduklarını öne süren kuramlar geliştirdiler. Böylece burjuvazi, monarkların çevresinde örgütlenmiş aristokratik yönetimler kendisini iktidara ortak etmediği ya da iktidarı kendisine teslim etmediği durumlarda girişeceği devrimleri kışkırtıcı ve bu devrimlere kılıf hizmeti görecek ideolojik silahlar hazırlıyordu.

c. Parlamentoların Doğuşu

Bujuvazi, yeni üretici güçleri temsil eden sınıf olarak ekonomik gücü eline geçirip, bu güce dayanarak siyasal gücü de ele geçirmeye aday olduğu zaman, önce «eşitlik» sloganı ile aristokratların sahip oldukları siyasal haklara sahip olmak istedi. Prensler krallar savaşlarda ve öteki bazı olağanüstü harcamaları gerektiren işlerde kendilerinden para istemek için aristokratları toplantıya çağırıyorlar, onları geleneksel feodal meclislerde topluyorlardı. Aris-

tokratlar da bu vesile ile, parayı veren düdüğü çalar örneği, siyasal görüşlerini ve dileklerini krala ulaştırıyor, kralın bazı yetkilerini sınırlıyor, isteklerini yerine getirmezse krala istediği parayı vermeyeceklerini belirterek, istediklerini krala yaptırabiliyorlardı. Bu meclisler zamanla kralın vergi vb. parasal önerilerini kabul ederek yasallaştıran yasama meclisleri durumunu aldılar.

Krallar, özellikle ulusal monarşileri kurma yolundaki savaşlarında, yaptıkları büyük harcamalara kaynak bulmak amacıyla, soylu olmayan ama zengin olan kent temsilcilerini de bu meclise, ama aristokratlardan ayrı oturdukları bir yapıda toplamak üzere, çağırmaya başladılar. İngiltere'de Lordlar Kamarası yanındaki Avam Kamarası'nda, Fransa'da, bu üçüncü sınıf, layik ve dinsel aristokratlar sınıfların temsilcilerinin toplandığı ayrı ayrı yapılardan başka bir yapıda «*Tiers Etat*»*da* («üçüncü yapı»da) toplandılar. Böylece Fransız devrimi öncesinde Meclis (*«Etats Généraux»* bütün sınıfların genel meclisi) kurulmuş oldu. Bu mecliste burjuvalar da, istedikleri biçimde yönettikçe krala istediği parayı vermekte duraksamadılar. Buna karşılık, burjuvalar da aristokratların siyasal ayrıcalıklarına sahip olmuş, meclise girmiş oluyorlardı.

Bundan sonra, siyasal iktidarı ele geçirme yönünde burjuvalar bazı ülkelerde, zamanla parlamento durumuna gelen bu meclislerin yetkilerini, kralın yetkileri zararına artırarak genişletme yoluyla ve seçme hakkının aristokratlardan kalabalık olan burjuva sınıfının ağır basmasını sağlayacak biçimde genişletilmesi ile, evrimci parlamenter, demokratik yollarla mücadele ettiler. Bu yolun tıkandığı ülkelerde de, devrimlerle iktidarı ele geçirmeye çalıştılar.

d. İtalya'daki Siyasal Gelişmeler

Yeniçağda siyasal alandaki gelişmelerin genel doğrultusu budur. Ancak siyasal gelişmelerin genel eğilimi aynı yönde olmakla birlikte, çeşitli ülkeler bu gelişmenin çeşitli aşamalarındaydılar. İtalya'da gelişmeler erken başlamış ve hızlı olmuştu; kent devletleri cumhuriyetleri meclisleri ilk önce İtalya'da boy göstermişti. Ancak, 16. ve 17. yüzyıllarda, İtalya'nın komşuları güçlü merkezi mutlak monarşiler kurduklarında, kent devletlerine, papalığa ve feodal prensliklere bölünmüş olan İtalya, İspanya'nın, Fransa'nın,

Avusturya'nın hatta İsviçreliler'in istilalarına uğrayınca, siyasal bütünlenme yolunda gerilerde kalmış olduğunun farkına vardı. Dolayısıyla, 16. yüzyılda İtalya'nın baş siyasal sorunu, ulusal birliğini sağlamak oldu. Bu siyasal sorunu ve çözümünü kuramsal düzeyde Machiavelli dile getirdi.

e. Fransa'daki Siyasal Gelişmeler

Fransa ise, merkezi mutlak monarşinin klasik örneğini oluşturacak bir yönde gelişti. Mutlak monarşi yönündeki gelişmelere aristokrasinin tepkisi, kendini din savaşları kılıfı altında ortaya koydu. Ancak din savaşlarının uzayıp gitmesi, hangi mezhepten olursa olsun herkesin Fransa kralına boyun eğmesinin uzayıp giden iç kargaşaya son vereceği yolundaki, burjuvazinin işine yarayan görüşe ağırlık kazandırdı. Fransa'da bu görüşü formülleştiren Jean Bodin oldu. Merkezi mutlak monarşi yolundaki bu gelişme, Fransa kralı XIV. Louis'nin merkezi monarşisinin mutlaklaşma eğilimine karşı, geleneksel ayrıcalıkları bırakmama yolunda aristokratların son çabası olan Fronde Ayaklanması'nın (1648-1653) bastırılması ve XIV. Louis'nin, mutlak monarşi anlayışını simgeleştiren *«L'etat c'est moi»* («devlet benim») sözü ile doruğuna ulaştı. Burjuvazi, 18. yüzyılda özgürlük bayrağı ile mutlak monarşinin karşısına çıkınca, siyasal düşünüş alanında burjuvaziye yarayan görüşleri Rousseau formülleştirdi.

f. Almanya'daki Siyasal Gelişmeler

Almanya'daki ticaret ve sanayi alanındaki gelişmeler, İtalya, İngiltere, İspanya, Hollanda ve Fransa'nın gerisinde kalmıştı. Almanya feodal öğelerin en güçlü olduğu ülke idi. 17. yüzyılda Almanya'da iki bini aşkın siyasal birim vardı. Önemsizleri bir yana bırakılsa bile, bağımsız siyasal birimlerin sayısı üç yüzden az değildi. Bunların yanında da, yedi elektör (seçici) prens ve din adamı tarafından seçilen bir imparator bulunuyordu. İmparatorun yanında bir imparatorluk meclisi (Diet) bulunmakla birlikte, bu meclis, prenslerin durmamacasına tartıştıkları, aldıkları kararlara bazı prenslerin uymadığı, siyasal karar organı olarak işlerliği olmayan bir kuruldu. Böyle bir durumda imparator, Diet'i, bir yana bırakıp işleri emirnamelerle yürütmek istiyordu. Ama imparator da, bağımsız siyasal birimler salkımına egemen olabilecek, sözünü dinletebilecek ekonomik ve askeri güçten yoksundu.

Almanya'da ulusal birlik hareketi protestanlık mezhebi örtüsü altında gelişti. Bazı kiliseler Roma Katolik kilisesine baş kaldırdı. Ekonomik gücünü kentlere dayamış olan, dolayısıyla ulusal burjuvazinin davasına hizmet eden bazı prensler bu hareketi desteklediler. Almanya'daki ulusal birlik ve mutlak monarşi eğilimlerini Martin Luther dinsel söylem içinde dile getirdi. Din savaşları Almanya'nın Katolik kilisesi ile bağlarını koparmasına yaramışsa da, ulusal siyasal birliği sağlama başarısını gösteremedi. Almanya'nın bu geri kalmışlığı ve siyasal bakımdan parçalı durumu, güçlü bir merkezi otoriteye gereksinme yarattı, Prusya militarizmi bu gereksinmeyi karşılamaya aday oldu. Büyük Frederick, 1640-1688 arası, dağınık siyasal birimleri askeri gücü ile sıkı bir merkezi yönetim altında birleştirdi. Almanya'nın ulusal birliği böylece militarist bir yöntemle gerçekleştirilmiş oluyordu.

g. İngiltere'deki Siyasal Gelişmeler

İngiltere, zenginliğini deniz ticaretinden edinen, gücü deniz gücüne dayanan bir ülke durumuna geldiği için, Fransa gibi güçlü bir merkezi otoriteye gereksinim duymadı. Kalıtsal aristokratların üye olduğu Lordlar Kamarası yanı sıra, küçük aristokratlarla kentli burjuvaların seçim ile geldikleri Avam Kamarası'nın oluşmasıyla, aristokrasiyle burjuvazinin çıkarlarının uzlaştırılmaya çalışıldığı bir siyasal düzen ortaya çıktı. Ne var ki Stuart Hanedanı, parlamentonun krallığın egemenliğini gittikçe daha fazla sınırlama eğilimine karşı çıkınca, iç savaş patlak verdi.

Hobbes, iç savaşın yol açtığı siyasal kargaşadan kurtuluş yolu olarak mutlak monarşiyi öğütleyen bir siyasal kuram geliştirdi. İç savaşın ilk aşamasında mutlak monarşi eğilimine karşı aristokratlarla bujuvalar işbirliği yapmışlarsa da, devrimin gittikçe burjuvaziden yana gelişmesi karşısında aristokratlar kralın tarafına geçtiler. Ama gene de iç savaşı kazanan burjuvazi oldu, 1680 Görkemli Devrim'inden sonra, krallığın yetkileri simgesel bir makam olma noktasına dek daraltılıp yönetim parlamentonun eline geçerken, parlamentoda da iktidar, Lordlar Kamarası'ndan Avam Kamarası'na doğru (demek ki aristokratlardan burjuvalara doğru) kayma eğilimi gösterdi.

Locke, burjuva parlamentarizminin ağır bastığı bu dönemde ortaya attığı siyasal kuramında, egemenliği halka dayandırarak,

yalnız İngiliz burjuvazisinin değil, tüm Avrupa burjuvazisinin siyasal düşünüşünün temellerini atmış olur.

h. Batı'da Özgürlükleri Geliştiren Tarihsel Etmenler

Yeniçağ Avrupa'sındaki siyasal gelişmelerle ilgili olarak söylenebilecek bir şey de, Doğu'nun merkezi siyasal örgütlerine karşılık, Batı'nın dağınık feodal siyasal yapısının, uzun dönemde vatandaş hak ve özgürlüklerini geliştirip, kurumlaştırıp, güvenlik altına alan sonuçlar doğurmasıdır. İktidarın tekçi ve merkezi olmaktan çok çoğulcu dağılımı, özgürlüklerin gelişeceği koşulları yaratmıştır.

Önce feodal beyler, 1215 *Magna Carta* belgesinde ve onu izleyen öteki belgelerde görüldüğü gibi, krala karşı bazı haklar ve özgürlükler elde etmişlerdi. Aristokratların bu ayrıcalıklı hakları halkası, sonra burjuvaları (yakınçağda da işçileri) içerecek biçimde toplumsal savaşımlarla genişletildi. Öte yandan egemen aristokrat sınıfın iki kampı, layik aristokratlar ve dinsel aristokratlar arasındaki çekişmeler de siyasal iktidarın tek merkezde yoğunlaşıp, bireysel hakları ve özgürlükleri baskı altında tutucu bir duruma gelmesini önlemiştir. Bu iki kamp birbirlerine karşı bazı haklar elde edip bunları kurumlaştırırlarken, vatandaşlar, birinden silleyi yediğinde ötekine sığınabilmiş, o da, kuşkusuz vatandaşları yanına çekip, öteki kampa, egemen sınıfın öteki kanadına karşı gücünü artırabilmek için, vatandaşların o konudaki davasını benimseyip savunabilmiştir.

Feodal beylerle kralların, kilise ile devletin çatışmaları kadar, yerel kiliselerle papalığın, krallarla parlamentoların, parlamento içinde de aristokrat meclisleriyle burjuva meclislerinin çatışmaları ve birbirlerine karşı kopardıkları haklar, çatışmalar boyunca uzayan bir haklar ve özgürlükler listesi yaratmıştır. Batı demokrasilerindeki hakların ve özgürlüklerin köklülüğüne karşılık, Batı demokrasilerinin yöntemlerini benimseyen azgelişmiş ülkelerdeki hakların ve özgürlüklerin köksüzlüğü altında yatan nedenlerden biri de budur.

C. Yeniçağda Düşünsel Gelişmeler

Kilisenin formülleştirdiği biçimleriyle, ortaçağın kültürü ve ideolojisi, «eşitsizlikçi», «imana dayanan» ve «ikiyüzlü» bir kültür

ve ideoloji idi. Eşitsizlikçiydi, köleliği de içine alarak, bu dünyadaki eşitsizlikçi düzeni, Tanrı, melekler, insanlar, hayvanlar biçiminde sıralanan evrensel, tanrısal sıradüzenine uygun buluyordu. «Öte-dünyacı» idi, çünkü, eşitlikçi özlemler öte dünyaya atılmış, bu dünya hor görülmüş, bu dünyanın maddî değerleri aşağı görülmüş, tinsel değerler yüceltilmişti. Öte dünya bu dünyadan önemli gösterilmiş, bu dünyanın üstüne çıkarılmıştı. «İkiyüzlü» idi, çünkü, maddî değerleri, serveti, hazzı, şehveti, şerefi aşağı gören din adamları egemen sınıfı bu maddî nimetlerden bol bol yararlanırlarken, halka, manevî (tinsel) değerlere önem vermelerini, bu dünya yoksulluklarına katlanmalarını öğütlüyorlardı. Bu nedenle iki yüzlü bir kültürdü.

Şimdi ortaçağın bu feodal dinsel düşünüşüne ve kültürüne rakip olarak, burjuva ekonomisinin gelişmesiyle birlikte nasıl, layik, bilimsel, demokratik, budünyacı bir düşünüşün ve kültürün geliştiğini görelim.

Her üretim biçimi, kendi düşünüş biçimini, zamanla kendi kültürünü yaratır. Ve her üretim biçiminin kültürü, işe, yeni üretici güçlerin gelişmesini engelleyen bir köstek olan eski üretim biçiminin düşünüşünü ve kültürünü eleştirmekle başlar. Onu yıktıktan sonra, dayandığı yeni üretim biçiminin çalışmasını yağlayan ve o düzeni onaylayan bir kültür geliştirir. Ve üçüncü aşamada, kendisinden sonra doğup gelişmeye başlayan yeni üretim biçiminin yeni düşünüşüne, değerlerine ve kültürüne saldırıcı bir niteliğe bürünür. Bu açıdan bakılınca her kültür, aynı zamanda, kendini yaratan ve kendinin dayandığı üretim biçiminin bir ideolojik silahı olup, bu silah, eski üretim biçiminin kalıntılarının ve ideolojisinin yıkılmasında, yeni üretim biçiminin korunmasında ve o düzenin bir sonraki üretim biçimine ve onun ideolojisine karşı savunulmasında kullanılır.

Ticaret ve sanayi üretimi döneminde, kapitalist burjuva ekonomisinin gelişmeye başladığı yerlerde ve yüzyıllarda da, bu genel kurala uygun olarak, yeni bir düşünüşün ve kültürün ortaya çıkarak geliştiğini görürüz. Bu yeni kültürün ve düşünüşün ortaya çıkıp gelişmesi hareketi kendini Hümanizma, Rönesans, Reform ve Aydınlanma hareketleri olarak dört olayda ortaya koymuştur. Yeni düşünüşün ve kültürün ilk çiçeklerini, Hümanizma'yı ve Rönesans'ı, yeni üretim biçiminin ilk önce tutunup en hızlı ge-

liştiği İtalya'da verişi, üretim biçimleri ile düşünüş biçimleri arasındaki neden sonuç ilişkileri açısından anlamlıdır.

İtalya'da 14. ve 15. yüzyıllarda, feodal aristokrasinin «dinsel», «ötedünyacı» düşünüşüne ve kültürüne karşılık, «layik» ve «budünyacı» değerlere dayanan «bilimsel» düşünceler gelişmeye başlamıştır. Bu düşüncelerinin tohumlarının eski düşünüşün ve kültürün merkezi olan yerlerde, eski kültürün bağrında filizlenmiş olması ilginçtir. Gerçekten, Hümanizma hareketinin, feodal kültürün yoğunlaştığı yerler olan katedral üniversitelerinin din adamı olan bilginlerince başlatıldığını; Rönesans hareketinin ise, önce papalar ve bazı feodal beyler tarafından korunarak geliştirildiğini görüyoruz. Bu olguyu ne ile açıklarsınız? Yeniçağın düşünsel ortamını kavrayabilmek için, Thomas More'un *Utopia,* Campanella'nın *Güneş Ülkesi,* Robelais'nin *Gargantua* yapıtlarını okumalısınız.

2. YENİÇAĞDA BATI TOPLUMLARINDA SİYASAL DÜŞÜNÜŞ

Yeniçağ siyasal düşünüşünün incelenmesine, Luther ile Machiavelli'den birinin ele alınmasıyla başlanabilir. Çünkü ikisi de hemen aynı dönemde, 16. yüzyılın ilk yarısında etkin olmuş düşünürlerdir. Protestanlık, ortaçağın aristokratik dinci düşünüşünden yeniçağın layik burjuva düşünüşüne geçişte bir köprü olarak değerlendirilirse, Luther ile başlamak uygun olur. Ancak dinde reform hareketinin tek temsilcisi, tek yorumcusu Luther değildir; onun yanı sıra Calvin ve Münzer de vardır.

A. Dinde Reformun Üç Yorumcusu : Luther-Calvin-Münzer

Bu üç düşünürün herbiri, dinde reform konusunda, farklı sınıfların görüşlerine göre farklı yorumlar getirmişlerdir. Luther layik aristokratların da işine yarayan, fakat daha çok burjuvazinin amaçlarına hizmet eden görüşler ortaya atmıştır. Calvin dinde reformu tutucu küçük kasaba burjuvazisinin değerlerine uyacak biçimde yorumlamıştır. Münzer ise, dinde reformu, köylü sınıfı açısından yorumlayarak; bu sınıfın feodal baskıdan kurtulmasına yol açabilecek devrimci bir eylemin ideolojisini yaratmak istemiştir.

a. Luther

Martin Luther, dinde reform hareketini, yani protestanlık hareketini başlatan düşünürdür. Ancak bu, onun protestanlığın yaratı-

cısı olduğu anlamına gelmez. O yeni bir inanca doğru olgunlaşan, Katoliklikten farklı bir ideolojiye şiddetle gereksinim duyulan bir ortamda, kişisel deneyimlerinin, sınıfsal bağlantılarının bir sonucu olarak, ilk kıvılcımı çakmış, ilk işareti vermiştir. Onun başlattığı olaylar, denetiminden çıkarak, toplumsal bir hareket olma yönünde gelişip biçimlenmiştir. Hangi kişisel deneyimleri, sınıfsal bağlantıları Luther'in bu ilk işareti vermesine yol açmıştır? Bunu yanıtlamak için ilkin onun yaşamına kısaca bir gözatmaz gerekir.

Luther'in Yaşamı: Martin Luther (1483-1546), bir Alman köylüsünün oğlu olarak doğdu. Babası madencilikle işe başlamış, sonunda madencilik alanında yatırımlar yapan zengin bir işadamı olmuştu. Luther hukuk okudu. Ancak, 1505'te yirmi iki yaşında iken başından geçen bir olay onu din adamı olmaya itti. Bir deniz yolculuğunda büyük bir fırtınaya yakalandı; St. Anne'dan yardım diledi, kurtulursa keşiş olmaya söz verdi. Kurtuldu ve keşiş oldu. Bu olay, din adamı olmayan bir insanın, din adamlarının aracılığına gerek kalmaksızın «iman» yoluyla Tanrı'ya sesini duyurabileceği yolunda, zihninde, ileride Protestanlığın temel inançlarını ortaya atarken anımsayacağı derin bir iz bırakmıştır.

Keşiş olmak üzere manastıra giren Luther, öğrencilik yıllarında büyük bir mutsuzluğa kapılır. Bu mutsuzluğunun nedenini bilmiyoruz. Gençliğinin içine salmış olduğu tensel tutkularından dolayı olmalı, kendisini, Tanrı'nın lütfuna mazhar olamamış, ne yapsa kurtulması olanaksız, yitik, günahkâr bir ruh olarak görmeye başlar. Günahlarını ve bu yoldaki tasalarını itiraf ettiği keşiş, ona, *Kitabı Mukaddes*'i dikkatle okumasını öğütler. *Kitabı Mukaddes*'de «Paulus'un Mektupları»nda ve St. Augustinus'un yazılarında kendini bu mutsuz durumdan kurtaracak ışığı bulur. Kurtulabilmesi için kurtulacağına inanması gereklidir. Böylece, Katolik Kilisesinin bir sürü dinsel törenleri yerine, kurtuluş yolunda yalnızca «iman»ın en büyük öğe olduğuna inanır. Dinsel düşüncelerinin biçimlenmesinde etkili olan kişisel dinsel deneyimleri bunlar.

Luther'in düşüncelerini etkileyen toplumsal etmenlere geçelim. Burada, burjuvalaşan bir köylü ailesinin oğlu olduğunu anımsamalıyız. Manastırdaki öğrencilik dönemini tamamlayan Luther keşiş olur ve Wittenberg Üniversitesi'nde profesör olarak din adamları sınıfına katılır.

Luther'in din adamlığına başladığı tarihlerde, 16. yüzyılın başlarında, İtalya'da papalar, tinsel yetkelerini aşacak biçimde dünya sorunlarıyla ilgileniyor, İtalyan politikasına karışıyor, İtalya'nın bir bölümü üzerinde egemenlik savında bulunuyorlardı. Almanya'daki piskoposlar ve manastır başkanları da, papa örneğini izleyerek dünya işlerine, politikaya karışıyorlardı. Bu, Alman ya'nın siyasal bakımdan parçalı, dolayısıyla güçsüz durumunu sürdüren, ulusal birleşme yolundaki gelişmeleri engelleyen bir tutumdu. Ayrıca Roma Katolik Kilisesi'ne bağlı Alman kiliseleri kanalıyla, Almanya'dan papalığa vergi ve bağış akıyordu. Bu durum, hem bazı Alman din adamlarını, hem de bazı Alman devlet adamlarını rahatsız ediyordu.

Papalık, lüks ve görkem uğruna, kendine bağlı kiliseler yoluyla, Avrupa ülkelerinin özellikle de Almanya'nın saf Hıristiyanlarını gittikçe daha büyük çapta sömürmenin yollarını arayıp buluyordu. Katolik Kilisesi tam anlamıyla «din ticareti» yapan bir kurum durumuna gelmişti. Aziz resimleri ve çeşitli kutsal eşyalar yüksek fiyatlarla satılıp kiliseye para sağlanıyordu. Bu yolda bardağı ve sabrı taşıran son damla, cennete gitmek isteyenlerin satın almaları gereken bir pasaport olarak sunulan «günah bağışlama senetleri»nin satılmaya başlanması oldu. Bu girişim, Romada St. Peter Katedrali'nin yapılması için başlatılan para toplama kampanyasının ticari bir anlayışla örgütlendirilmiş bir bölümü idi. Ve açıkça, günahları yalnızca Tanrı'nın bağışlayabileceği biçimindeki Hıristiyan inancına aykırı idi.

Bunun üzerine, Luther, 1517'de, günah affına ve bu yolla para sağlanmasına karşı olan görüşlerini destekleyen «95 tez»ini, Wittenberg'deki kilisenin kapısına asar. Akademik bir tutumla akademik bir tartışmaya girmeyi düşündüğü halde, tartışma kısa zamanda akademik çerçeveyi aşarak, tüm Almanya'ya ve oradan da tüm Avrupa'ya yayılır. Papalığın avukatlarının «günah bağışlama senetleri»nin satışını haklı gösterip, savunmaya kalkışmaları, Luther'i, inançlarını daha köktenci ve daha bütüncü bir biçimde ortaya koymaya iter.

Luther bu yoldaki görüşlerini, *Alman Ulusunun Soylularına Bir Başvuru; Kilisenin Babil Tutsaklığı; Bir Hıristiyanın Özgürlüğü* adlı kitapçıkları ile formülleştirir. Bu kitapçıklarında, günahları ancak Tanrı'nın bağışlayabileceğini dolayısıyla bu senetlerin geçersiz olduğunu söyledikten öte, günakâr birey ile Tanrı

arasında din adamları sınıfının zorunlu aracılığını reddedip, cesaretle, «inananların kendi kendilerinin rahipleri» olduklarını söyler. Onun bu görüşleri, reform hareketini incelerken belirttiğimiz gibi, çeşitli amaçlarla, bazı din adamlarınca, bazı feodal beylerce, kent yöneticisi prenslerce ve Alman ulusal birliğini kurmaya aday olan yüksek prenslerce, krallarca benimsendi.

Papalık 1520'de Luther'i afaroz etti. Feodal düzenin öteki öğesi olan imparator V. Charles ve imparatorluk Diyeti, onu Worms'a sürme kararı aldı. Ancak, ulusal ve burjuva çevreler Luther'i destekleyerek, onu ulusal kahraman durumuna çıkardılar. Saksonya Prensi Frederick onu korudu. Luther onun himayesinde bulunduğu birkaç yıl içinde, *İncil*'i güçlü ve etkili bir dil ile Almanca'ya çevirdi ve Saksonya kilisesine dilediği biçimi verdi. Bazı Alman prensliklerinde dinde reform hareketi gerçekleşti. Luther de kuşkusuz, düşüncelerine, kendisini destekleyen güçlerin hoşlanacakları biçimleri verdi. Alman ulusçuluğunun gururunu okşayacak sözler söyledi :

> «Roma Kilisesi yeryüzünün gelmiş, geçmiş ve gelecek en büyük hırsızıdır. Biz zavallı Cermenler aldatıldık. Efendi olmak için doğduk, tiranlarımızın boyunduruğu altına sokulduk. Görkemli Töton halkın Roma Piskoposunun kuklası olmaktan kurtulmasının zamanıdır.»

Luther'in Siyasal Görüşleri : Luther'in düşünceleri arasında Protestanlığın siyasal görüşlerinin tohumları vardır. Luther, Katolik Kilisesinin hiyerarşik, eşitsizlikçi çürümüş örgütüne karşı çıktığı yıllarda, dinsel bir reform dışında bir toplumsal devrimi aklından geçirmemiş olmakla birlikte düzene karşı oldukça devrimci düşünceleri vardı. Roma Kilisesinin rahipleri için şunları söylüyordu örneğin :

> «Bunların gemi azıya almış çılgınlıkları böyle sürecek olursa, bu gidişe bir son vermek için sanırım ki krallar ve prensler zora başvurmaktan, dünyayı zehirleyen bu uğursuz insanların üstüne saldırmaktan, bu yaptıklarının hesabını sözle değil, silahla sormaktan başka çare kalmayacaktır.»
>
> (F. Engels, *Almanya'da Köylü Savaşı*, s. 50)

Bunun üzerine, prensler tarafından değil de, ezilen köylüler tarafından ve yalnız dinsel aristokrasiye karşı değil, aynı zamanda layik aristokrasiye, demek ki tümüyle feodal düzene ve feo-

dal mülkiyete yönelen bir eylem başlayınca, Luther ilkin uzlaşma öneren aracı rolünü benimser. Ancak köylü ayaklanmaları sona ermeyince, «*İncil*'in davasının zora başvurularak ve kan dökülerek kazanılmasına taraftar değilim» der. Bu noktada da kalmaz. Köylü ayaklanmaları tehlikeli bir durum alınca; kilisesi, devleti, aristokrasi, burjuvazisi bu hareketlere karşı ortak sefer açtığında, Luther:

> «Bunları ya gizli gizli, ya da herkesin gözleri önünde parçalamalı, boğmalı, gebertmeli kudurmuş köpekleri gebertir gibi... Eşeğe verilmesi gereken yem, yük ve kırbaçtır... Samana gömülmüşler. Tanrı'nın sözlerini duymuyorlar, sersemler, budalalar. Onun için bunlara tüfeğin sesini duyurmalı. Onlar bundan anlarlar. İtaat etsinler diye köylüler için dua edelim. İtaat etmezlerse bunlara acımak yok. Silahları konuşturun yoksa işin sonu kötüye varacak.»
>
> (Engels, *Almanya'da Köylü Savaşı*, s. 54)

Kuvvete başvurma yönteminin, bu yöntemin ezilen sınıflarca benimsenmesiyle, geri tepen bir silah olabileceğini gören Luther, köylü ayaklanmalarının kuvvet yoluyla bastırılmasını isteyip, bu hareketler bastırıldıktan sonra edilgin boyuneğme «pasif itaat» yanlısı tutucu siyasal görüşlere sahip olur. 1517'nin devrimci Luther'nin yerini 1525'in tutucu Luther'i almıştır.

Luther'in Hıristiyan düşünüşüne getirdiği en devrimci görüş, bütün insanların iman yolu ile «aracısız» olarak Tanrı ile ilişki kurması, herkesin kendinin rahibi olması düşüncesi idi. Bunun yanında, bu düşünce doğal olarak, Tanrı ile kul arasındaki aracılar olan din adamları sınıfını, kilise örgütünü gereksiz kılıyordu, hiç değilse önemini azaltıyordu. Böyle bir şeyin tehlikesini köylü ayaklanmasında gözlemlemiş olacak ki, iş uygulamaya gelince, Luther kurduğu kilisede, Katolikliğin bazı törenlerini kaldırdı, ama kilise örgütüne ve din adamlarına dokunmazdı. Yani bu konuda da «devrimci» görüşlerinden uzaklaştı.

Katolik Kilisesi ile Protestan Kilisesi arasında, Katolik inancı ile Protestan inancı arasında, siyasal açıdan en anlamlı fark, Luther'in ileri sürdüğü, kilisenin kesinlikle devlete, krala tabi olması düşüncesi idi. Böylece Luther, Alman Kilisesini hem papalığa bağımlı olmaktan kurtarıp, hem de devlete bağımlı kılarak, burjuva-

zinin dinsel aristokrasiyi saf dışı etme ve ulusal monarşiyi kurma yolundaki amaçlarına hizmet ediyordu. Luther, bir egemen eğer Protestan ise, onun, ülkesinde kilisenin başı sayılmasını bile istemişti .

Luther'in siyasal tutumunu böylece ortaya koyduktan sonra, siyasal görüşlerine geçelim. Luther, Tanrı ile kul arasına girmenin gerekmediğini söyleyerek, din adamları zümresinin etkisini azaltıp, onları devlete bağlı kıldığı gibi, varolan siyasal düzene hiç bir itirazı olmadı. Bu dünyada uygulanan düzenin, Tanrı'nın buyruğu, hiç değilse Tanrı'nın izin verdiği bir düzen olduğuna inanmıştı. İnsanlar bu düzende, Tanrı'nın kendilerine uygun gördüğü sınıfa yerleştirilmiştir, orada kalmalıdırlar. İnsanın yapması gereken, Tanrı tarafından saptanan koşulları kabullenip, bunlardan yakınmamaktır. Dahası, köle efendisine boyun eğmeli, efendisi bir Türk bile olsa, onu bırakıp kaçmamalıdır.

Bu düzen Tanrı'nın öngördüğü bir düzen olduğuna göre, din adamlarını da içererek tüm vatandaşların hiç bir koşul öne sürmeksizin düzenin başında bulunan kimselere, yöneticilere boyun eğmeleri gerekir. Vatandaşlar yöneticiye, adaletsiz ve dinsiz bile olsa baş kaldırmamalıdırlar. Luther'in bu çizgi üzerinde geliştirdiği düşünceleri, «Bu dünyanın prensleri birer Tanrı'dır, avam halk ise şeytandır» diyeceği noktaya kadar varmıştır.

Yukarıdaki sözler, açıklamaya gerek kalmayacak biçimde, Luther'in görüşlerini özetlemektedir. Bu görüşler, tipik burjuva siyasal görüşleri değildir. Açıkça aristokratik dinsel düşünüş ile mayalanmış görüşlerdir. Bununla birlikte burjuvazi, aristokratik dinsel ideolojiyi bölme, ulusal bütünlenmeyi sağlayıcı mutlak monarşik gelişmeleri destekleme politikasını izlediği bir dönemde, Luther'in başlattığı Protestanlık hareketinden ve onun mutlak monarşiyi destekleyen düşüncelerinden yararlanmıştır. Burjuvazi, Protestanlık hareketini ve Luther'in düşüncelerini kendi amaçlarına ulaşma yolunda bir süre kullanmıştır.

b. Calvin

Jean Calvin Protestanlığın kasaba küçük burjvazisinin dünya görüşüne uygun bir yorumunu yapan bir düşünürdür. Protestanlığın siyasal görüşlerini de Luther'den çok Calvin formülleştirmiştir. Protestanlığın iki ana dalı, «Luthercilik» ve «Kalvenci-

lik»tir. Lutherciliği Luther'in düşüncelerini incelerken görmüş olduk, Kalvenciliği de Calvin'in düşüncelerini incelerken görmüş olacağız. Ancak daha önce Calvin'in yaşamına bir göz atalım.

Calvin'in Yaşamı: Jean Calvin (1509-1564) Fransa'da Noyon'da doğar. Daha on dört yaşındayken Paris Üniversitesi'ne girer, hukuk okur. Ne var ki bedence zayıf ve hastalıklıdır. Kendini yenmeyi öğrenirken, her türlü insan zayıflıklarına karşı hoşgörüsüz olur. Düşüncede aristokrat ve tutucu, düzen düşkünü sofu biri olarak yetişir. Protestanlığa girer. Protestan düşüncelere Kalvenci biçim verdiği «*Hıristiyan Dininin Öğretisi* adlı yapıtını 1536 yılında yazar. Teoloji profesörlüğüne atanır. Onu daha sonra Cenevre'de Protestanlığı örgütlendirmeye çalışırken görüyoruz. Bu eyleminden dolayı, Cenevre'den ayrılmaya zorlanır. Cenevre Katolik piskoposuna karşı örgütlendirilen bir başkaldırı, 1541'de başarıya ulaşınca, Cenevre'ye geri çağrılır. Bu tarihten ölümüne kadar yirmi üç yıl Cenevre kentinin yöneticisi olarak kalır. Kenti, onun etkisi altındaki Protestan din adamları kurulu yönetir görünmektedir, aslındaysa rejim Calvin'in teokratik diktatörlüğüdür.Calvin, Püriten ahlâk anlayışı ile Cenevre halkının davranışlarını sıkı bir dinsel disiplin altına alır. Kitaplara sansür koyar, dansı, kumarı, ölçüsüz içmeyi yasaklar; giyimi kuşamı kurallara bağlar. Fahişelerin cezası ırmağa atılarak boğulmaktır, dinden sapanların cezası ise, diri diri yanmak.

Cenevre, Calvin'in Avrupa Protestanlık hareketini örgütlendirip yönettiği yer olur. Onun çabalarıyla Protestanlık Avrupa çapında bir hareket durumuna gelir.

Calvin'in Genel Felsefesi

Calvin de Luther gibi, Katolik kiliseninin otoritesini reddetmiştir. O da Luther gibi kurtuluşun, din adamlarının aracılığına, bazı dinsel törenlere bağlı olmadığına inanır. Günahkâr insanın kurtuluşu tümüyle Tanrı'nın lütfuna bağlıdır ve Tanrı'nın bu lütfunu esirgemediği insanlar pek azdır. İnsanın Tanrı karşısındaki tutumu, kurtuluşu umut etmek değil, Tanrı'nın büyüklüğünün karşısında küçüklüğünün bilincine erip, kendini aşağı görmek olmalıdır.

Böylece Tanrı'yı yüceltip, insanı ufalayıp cüceleştiren bir tutum takınan Calvin, *Hıristiyan Dininin Öğretisi*'nde genel felsefe-

sini doğanın oluşumu ile ilgili görüşlerini dökerek başlatır. Doğanın düzenini Tanrı koymuştur. Tanrı'nın koyduğunu insanlar değiştiremezler. Tanrı'nın kurduğu bu düzenin yasaları da *Kitabı Mukaddes*'dedir. İnsanın yapacağı şey, *Kitabı Mukaddes*'den Tanrı'nın iradesini, ne istediğini yorumlayarak, bu düzeni koruyucu, sürdürücü kurumlar kurmaktır.

Bazı Hıristiyanların sandığı gibi, bu dünya yaşamı, öte dünya yaşamına bir hazırlık, günahkâr ruhları kurtarma fırsatı değildir. Kurtulacak ruhlar, Tanrı tarafından önceden seçilmiş bir azınlıktır. Tüm irade Tanrı'nındır ve insana özgür irade verilmemiştir. Bu nedenle insanların, iradelerini kullanarak kurtuluşa ermek gibi bir şansları yoktur.

Öte yandan, Tanrı'nın kimleri kurtaracağını, insanlar hiç bir zaman bilemezler. Bu nedenle bu dünyada insanlar arasında bir ayrım yapılamaz, herkes eşit sayılmalıdır. Calvin'in eşitlikten söz ettiğine bakıp, onun ekonomik, toplumsal, siyasal, hatta hukuksal eşitlikten yana olduğu sanılmamalı. Sözünü ettiği eşitlik, insanların salt «manevi» eşitliğidir. Konu ekonomik, toplumsal, siyasal eşitlik sorununa gelince, onun, «tanrısal» kabul ettiği düzenle birlikte, bu düzenin tüm eşitsizliklerini de kabul ettiğini görürüz.

Kurtuluşun, Hıristiyanların bu dünyadaki davranışlarına değil, Tanrı'nın önceden çizdiği bir «alın yazısı»na bağlı olduğu, bu dünyadaki davranışların alın yazısını değiştirmeyeceği inancı, insanları edilginliğe itmez mi? Öyle görünüyor; ancak, alın yazısının toplumsal plandaki yorumu, uygulamada bireylerin her türlü davranışlarını denetim altına alan sıkı bir disipline yol açmıştır. Madem ki yazgı, alın yazgısı değişmez, öyleyse insanlar, içinde yaşadıkları düzeni, bu düzende kendilerine verilen görevi benimseyip, bu görevi yerine getirmelidirler. Cenevre'deki uygulamada ise, böyle bir anlayış, vatandaşların kendilerini yönetici din adamlarının zorbalık derecesine varan, özel yaşamlarının her kesimini düzenleyip denetleyen yönetimlerine boyun eğmeleri anlamına geliyordu.

Calvin'in Siyasal Düşünceleri

Calvin'in genel felsefesinin belkemiği olan bu «alın yazısı» *(predestination)* düşüncesinin siyasal görüşlerindeki uzantısı,

«yöneticilere mutlak boyun eğmek»tir. *Hıristiyan Dininin Öğretisi*'nde, bu yoldaki görüşlerini, *Kitabı Mukaddes*'den yaptığı «Prenslerin ve yöneticilerin erki Tanrı'dan gelir», «Her kim hükümete karşı gelirse Tanrı'nın düzenine karşı gelmiş olur.» gibi bir çok alıntılarla destekler.

Bireyler yöneticilerin işlerine burunlarını sokmamalıdırlar. Kendilerine buyurulmadan kamuyla ilgili herhangi bir işe kalkışmamalıdırlar. Dahası, Calvin'e göre yöneticilerin yetkesini kabul etmeyen, olsa olsa delidir. Yönetici zalim, adaletsiz de olsa, ona boyun eğmelidir. Bu konuda tutarlı olmak hatırına Calvin:

> «Adaletsiz ve diktatörce yönetenler de, yine Tanrı tarafından insanların günahlarından dolayı onları cezalandırmak için görevlendirilmişlerdir.»
>
> (*Hıristiyan Dininin Öğretisi*, Kitap IV, Bölüm 20, 25)

biçiminde bir açıklama yapmaktan geri kalmaz.

Calvin, yöneticilere başkaldırmaya yol açabilecek açıkları bir bir tıkamaktadır. Ona, «ya yönetici Tanrı'ya karşı saygısı olmayan biri ise, onun, Tanrı'nın buyruklarına aykırı buyruklarına da uymak gerekir mi?» diye kolay kolay tutarlı olarak «evet» yanıtı veremeyeceği bir soru yöneltmiş olsanız bile, yukarıdaki alıntıda görülen mantığına uygun olarak, «Tanrı'nın insanlara karşı duyduğu gazabın bir belirtisidir; bu nedenle ona da boyun eğmek gerekir» diyebilirdi.

Calvin yöneticiye mutlak boyun eğme görüşünü, kendisinin Cenevre'de yönetimi ele geçirdiği, Fransa'da da Protestanlığın barışçı yollarla yayılıp egemen mezhep olmasını beklediği, geleceğe iyimserlikle baktığı bir dönemde formülleştirmişti. Daha sonra Protestanlık Calvin'in umduğu gelişmeyi gösteremeyip, Protestanlar Katoliklerin baskısı ve zulmü altında kaldıklarında, Kalvenciler, ya Calvin'in öğretisine uyup başkaldırmayarak davalarını yitirmek, ya da uymayarak başkaldırıp, Calvin'in öğretilerine ters düşmek durumunda kalacaklardır.

Calvin, yönetici gerçekten kötü ise, onu cezalandırmanın uyruklara düşmeyeceğini, bunun Tanrı'ya ait olduğunu söyler. Peki ya uyruk tiranı öldürmüşse? Calvin'e göre, Tanrı o kimseyi öç alıcı olarak seçmiştir. Calvin de, sonunda tiranı öldüren kimsenin Tanrı'nın buyruğunu yerine getirmiş olduğunu söyleyerek, başın-

da söylediğinin tam tersini söylemiş olsa da, her sorunun bir yanıtını bulabiliyor doğrusu (!)

Calvin'e göre Tanrı sınırsız zorbalıktan öç alır. Ama öç alma görevi bize verilmemiştir: «Bize itaat etmek ve katlanmaktan başka hiç bir şey verilmemiştir.»

Calvin, yeryüzündeki iktidarların yalnızca kutsal ve yasal değil, aynı zamanda ölümlü yaşamın en kutsal makamları olduğu görüşündedir. Luther «Bu dünyanın prensleri birer tanrıdır.» derken, Calvin «Tanrı kralların kralıdır» diyor. Biri «kral tanrıdır» ötekisi «tanrı kraldır» diye taban tabana zıt şeyler söylüyor gibi görünürlerse de, ikisi de kralla Tanrı'yı benzeştirmeye çalışmaktadırlar; böylece yöneticilerin kutsallıklarına işaret etmektedirler.

Tanrı kralların kralıdır demekle Calvin, tüm kralların Tanrı'nın buyruklarına bağlı olduklarını, uyruklarına karşı sorumlu olmayan yöneticilerin Tanrı'ya karşı sorumlu olduklarını belirtmiş olur. Kralların dine aykırı buyrukları olursa bunlara «önem verilmemesi»ni, krala bunun Tanrı buyruğuna aykırı olduğunu bildirmekle yetinilmesini ister.

Calvin'in yöneticilere boyun eğmeyi öğütlemekten sonraki en önemli siyasal görüşü, kilise - devlet ilişkilerine ilişkindir. Luther'in kiliseyi devlete bağımlı kılmasına karşılık, Calvin kilisenin devlete karşı özerkliğinden, bağımsızlığından, kilise ile devletin görev ayrımından, «layiklik»ten yanadır. İnsan için iki yönetim söz konusudur, biri ruhların sonsuz yaşam ile ilgili yönetimi, ki bu kiliseye aittir; ötekisi insanların bedenlerinin bu dünya ile ilgili yönetimleridir, ki bu da devlete aittir. İnsanların bedenlerinin yönetimi din ile iligisiz görünürse de aslında ilgilidir. Prenslerin dalkavukları, prenslerin dünyevî yönetimini göklere çıkararak onu Tanrı'nın (kilisenin demek ister) yönetiminin üstüne koymak isterler. Öte yandan bazı din adamları, bu dünya yöneticiliğinin kirli işi bizim yüceliğimize yakışmaz demekle hata etmektedirler. İsa'nın gökyüzü yönetimi ile yeryüzü yönetimi ayrı şeylerdir ama birbirinden ilişkisiz seyler değildirler. Dünyevî yönetime, Tanrı'ya tapınmayı sağlayıp, kiliseyi ve doğru öğretiyi (Protestanlığı demek ister) savunma görevi verilmiştir.

Böylece kuramda, kiliseyi devletten bağımsız kılmaktan öte, devleti kiliseyi, ama doğru öğretiyi savunan kiliseyi, yani Protestanlığı savunmakla görevli görür. Kendi uygulamasında ise Cal-

vin, din adamlarının dünyevî yönetimi de üstlendikleri açık bir teokrasi kurmuştur. Bu bakımdan kuramı ile eylemi birbirine uymamaktadır, kuramı layik, eylemi teokratiktir.

Kendilerine *İncil*'deki ilk Hıristiyanların yalın, eşitlikçi yaşamlarını örnek alan kimseler arasında, dinsel komünist düşüncelerin yaygınlaşması ve köylü ayaklanmalarının patlak vermesi üzerine olacak, Calvin, *Hıristiyan Dininin Öğretisi*'nde böyle düşüncelerin *İncil*'i yanlış yorumladıklarını ileri sürmüştür. Calvin, *İncil*'de yalnız İsa'yı bilen ve İsa'nın insanlar arasında hiç bir kral, yönetici tanımayan bir özgürlüğü vaad ettiğini sananların, bir iktidarla karşılaşınca özgürlüklerini yitirdiklerini sandıklarını, bu dünya özgürlüklerini sınırlayacak mahkeme, yargıç ve yasa ile karşılaşınca, kendilerini güvende bulmadıklarını söyler. Ona göre bu kimselerin yanılmaları, bedenle ruhu, ölümlü bu dünya yaşamı ile ölümsüz öte dünya yaşamını karıştırmalarının sonucudur. Bunu karıştırmayanlar, İsa'nın gökyüzü krallığı ile yeryüzü krallığının ayrı şeyler olduğunu bilirler. İsa'nın krallığını, sınırsız özgürlüğü ve eşitliği bu dünyada aramak bir Yahudi tersliğidir. *İncil*'deki «İsa'nın bize verdiği özgürlüğe bağlı kalın ve tekrar kulluk boyunduruğu altına girmeyin» ve «Ne Yahudi ne Yunanlı vardır, ne kral ne de özgür.. vardır... hepsi İsa'dadır.» sözleri, insanlar arasındaki durumumuz, ister özgür, ister köle olmamız, ister yöneten ister yönetilen durumunda bulunmamız önemsizdir, İsa'nın krallığı burada değildir anlamına alınmalıdır.

Görüldüğü gibi Calvin, Hıristiyanlığın özgürlüğü ve eşitliği öte dünyaya erteleyip, bu dünyanın köleliği kabul eden eşitsizlikçi düzenini benimseyen ikiyüzlü tutumuna da katılmaktadır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Calvin, yöneticilere koşulsuz boyun eğmekten yana, liberalizme, anayasacılığa, temsil ilkelerine karşı, tutucu orta sınıfın desteğinde bir din adamları yönetimi kurmuş bir eylem adamı ve yasa, düzen düşkünü, otoriter (yetkeci) düşünceleri olan bir düşünürdü.

c. Münzer

Münzer'in yaşadığı çağda köylü sınıfı ulusun en çok sömürülen kesimidir. Onu bir yandan feodal beyler, bir yandan artan harcamalarını karşılamak için yeni gelir kaynakları icat eden prensler, bir yandan kilise ve papalık. hatta burjuvazi sömürmektedir.

Zamanının çoğu, efendisinin tarlasında çalışmakla geçmekte, geri kalan bölümünde ise, çeşitli vergileri ödeyebilmek için çırpınmaktadır. Ayrıca eskiden köylülerin ortak çayırları olan topraklara, sürülerini otlatıp yün satarak para kazanmak isteyen senyörler el koymuştur. Böyle bir ortamda yetişti Münzer.

Münzer'in Yaşamı: Münzer, Katolik kilisesine karşı ulusal hareketten etkilendi; daha on beş yaşında iken okulda Roma kilisesine karşı gizli bir örgüt kurdu. Genç yaşta teoloji doktoru olan Münzer, bir kadınlar manastırına atandı. O tarihlerde köylü sınıfı üzerinde artan baskılar, İsa'nın geri dönüp bin yıllık yeryüzü krallığını kuracağı zamanın (kurtuluşun) yaklaştığına inanan tarikatların yaygınlaşmasına yol açmıştı. Münzer, bunlardan biri olan Anabaptist tarikatına girip bu tarikatı devrimci bir eylem yönünde örgütlemeye başladığı 1520 yılında, yirmi iki yaşında idi. 1522 yılında, dinde reform hareketinde Luther'i de aşarak, yönettiği bir kasaba kilisesinde Latince'yi tümüyle kaldırdı. Artık ılımlı evrimci bir yol tutturmuş olan Luther'in çürümüş Katolik din adamlarına karşı 1517'de başlattığı ateşli saldırganlığını Münzer sürdürüyordu. Münzer'in örgütlediği devrimci eylem, 1520-1525 yılları arasında bir iç savaşa dönüşmüşse de, çatışmalar köylülerin yenilgisiyle son buldu. Münzer yakalanıp, türlü işkencelerden sonra yirmi yedi yaşındayken başı kesilerek idam edildi.

Münzer'in Düşünceleri: Genç yaşta devrimci eyleme giren Münzer, eylemini destekleyen devrimci düşünceler üretmeye başlamıştı. Önce Saksonya prenslerini ve halkı Katolik rahiplere karşı kavgaya çağırıyordu Bu yolda da *İncil*'den görüşlerini destekleyen sözler bulup çıkarmakta güçlük çekmiyordu. (Aşağıda bu yoldaki ve öteki düşüncelerini kendi yapıtlarından veren alıntılar, Engels'in Alman tarihçisi Zimmermann'ın bu konudaki araştırmalarına ve yapıtına dayanarak yazdığı, *Almanya'da Köylü Savaşları* adlı yapıtından alınmıştır.)

> «İsa, «Ben size barış değil kılıç getirdim» demedi mi»? «Peki ama [Saksonya prensleri] siz bu kılıçla ne gibi bir iş göreceksiniz? Tanrı'nın iyi kulları olmak istiyorsanız, bu kılıcı *İncil*'in yolunu kapayan kafirleri [Katolik din adamlarını] yok etmek için kullanacaksınız. İsa, «Düşmanlarınızı yakalayın, hepsini benim gözümün önünde öldürün» demedi mi?»
>
> (Engels, *Almanya'da Köylü Savaşı*, s. 58)

diyerek, onları kışkırtıyordu. Sonunda prensler kılıcı kınından çekeceklerdi, ama Katolik din adamları için değil, düzen için tehlikeli gördükleri Münzer'i ve köylüleri yok etmek için. Çünkü, prensleri harekete geçiremeyen Münzer, hareketini köylü sınıfına dayandırıp, görüşlerini gittikçe sertleştirdi. Son derece devrimci düşünceler ortaya atmaya başladı. Hıristiyanlığın yalnızca Katolik biçimine değil, kitabına da karşı çıktı; onun yerine «akıl»ı koymaya kalktı :

> «Asıl canlı ve yaşayan vahiy, bütün halklarda her zaman var olan akıldır. Aklın kaşısına *Kitabı Mukaddes*'i çıkarmak, aklı yazıyla öldürmek demektir. Çünkü, *Kitabı Mukaddes*'de sözü edilen Kutsal Ruh (Ruh-ül Kuds) bizim dışımızda değildir. Kutsal Ruh denilen şey aklın ta kendisidir. İman, insanda can bulan akıldan başka bir şey değildir. Onun içindir ki, Hıristiyan olmayanlar da iman sahibi olabilirler. Bu iman sayesinde, canlı ve yaşar hale gelmiş bu akıl sayesinde, insan tanrılaşır ve kutsallaşır. Onun içindir ki, cennet ahirette olan bir şey değildir. Onu kendi yaşamımızda aramalıyız. İman sahibi olanların görevi, işte bu cenneti, Tanrı krallığını yeryüzünde kurmaktır. Nasıl ahirette cennet yoksa, tıpkı onun gibi cehennem, ebedî lanetlenme de yoktur. Yine tıpkı onun gibi, insanların kötü içgüdülerinden ve tamahlarından başka şeytan da yoktur.»
>
> (Engels, *Almanya'da Köylü Savaşı*, s. 59)

biçiminde özetlenebilecek düşüncelerini, Hıristiyan kültüründen aldığı cümleler altında gizleyerek yaymaya çalışıyordu. Görüldüğü gibi Münzer, öte dünya cenneti ile avutulup bu dünyada cehennem yaşamı yaşatılan köylülerin bu dünya cennetini isteyişlerini; öte dünya eşitliği ile avutulan aşağı tabakaların bu dünya eşitliğini özleyişlerini dile getiriyordu.

Genel felsefesi böylece, mistik bir görünüm altında insanı tanrılaştıran bir panteizme, öte dünya cennetini redden bir materyalizme kayarken; siyasal görüşleri de, ekonomik eşitlikçi dinsel bir komünist düzene kayma eğilimi gösterdi. Münzer'e göre, yeryüzünde kurulacak bir Tanrı krallığı öyle bir toplum olacaktı ki, onda ne zümre farklılıkları ne de özel mülkiyet bulunacaktı. Bu devrime boyun eğmeyen resmi kurumlar ortadan kaldırılacak, çalışmalar ortak yapılacak, mallar ortak olacaktı. Ve Tanrı'nın bu yeryüzü krallığını gerçekleştirmek için, yalnızca Almanya'yı değil tüm Hı-

ristıyan dünyasını kapsayan bir birlik kurulacaktı. Prensler ve soylular bu birliğe katılmaya çağrılacak, gelmeyecek olurlarsa birlik silaha sarılıp bunları devirecekti.

Münzer, bu devrimci düşüncelerini eyleme geçirmek için, sözünü ettiği birliği örgütlendirmeye girişti. Prenslerden umduğu desteği göremeyince köylüleri, feodal düzenin yalnızca dinsel egemen zümresine değil, aynı zamanda layik egemen zümresine prenslere ve soylulara, bunların mülklerine karşı kışkırtmaya başladı. Alman köylü ayaklanmaları (köylü savaşları) patlak verdiğinde, ayaklanma sırasında yaptığı konuşmalarda ise şunları söylüyordu :

> «Yoksulların prenslere düşman kesilmelerinden prenslerin kendileri sorumludurlar. İsyan sebebini ortadan kaldırmak istemeyenler, ne yüzle isyanı ortadan kaldırmak isterler? Ah aziz senyörlerim, Tanrı elindeki demir çubuk ile köhne çanak çömleklere ne güzel de vuruyor. Eğer bundan ötürü bana asi diyorsanız, peki, kabul, ben bir asiyim.»
>
> (Zimmermann, *Köylü Savaşı*, c. II, s. 75'ten)
> (Engels, *Almanya'da Köylü Savaşı*, s. 62)

«Elindeki Çekici İle Thomas Münzer» adlı bildirisinde ise şunlar yazılıydı :

> «Dinle, kökleyesin, parçalayasın, yıkasın, deviresin diye; yapasın ve dikesin diye bu sözleri senin ağzına koydum. Krallar, prensler, rahipler ve halk arasına demirden bir duvar çekildi. Döğüşsünler. Zafer kazanılacak, güçlü kafir zorbalar mutlaka mahvolup gidecekler.»
>
> (Engels, *Almanya'da Köylü Savaşı*, s. 62)

Mahvolan kendisi ve ayaklanan köylüler oldu. Mülklerini tehlikede gören egemen çevreler, imparatoru, prensleri, feodal beyleri, kilisesi devleti, burjuvazisi, aralarındaki çatışmaları bir yana bırakıp, ortak çıkarlarına yönelen tehlikeye karşı birleşerek, ayaklanan köylüleri kılıçtan geçirdiler; Münzer'i de yakalayıp başını kestiler.

B. Mutlak Monarşinin Üç Kuramcısı : Machiavelli - Bodin - Hobbes

Onaltıncı ve onyedinci yüzyılların ekonomik gelişmeleri, daha önce üzerinde uzun boylu durduğumuz gibi, burjuva kapitalist ekonomisinin ulusal ekonomik bütünlenme çapına ulaşacağı yönde

oldu. Bu ekonomik gelişmeler, ulusal siyasal bütünlenme yolu üzerindeki engeller olan feodal siyasal birimlerin ortadan kaldırılmasını gerektirdi. Bu yolda Protestanlık hareketi, dinsel feodal birimlerin zayıflatılmasını ve devlete bağımlı kılınmasını sağlayan hizmetlerde bulundu. Ancak bu yetmedi, ulusal siyasal bütünlenmenin sağlanması için, dinsel feodal birimler kadar feodal siyasal birimlerin de ortadan kaldırılmaları ya da devlete bağımlı kılınmaları gerekliydi. Bu gereksinim Avrupa siyasal yaşamında mutlak monarşi hareketini yarattı. Mutlak monarşinin kuramını, savunmasını ise, onaltıncı ve onyedinci yüzyılların siyasal düşünüşünün en ünlü düşünürleri hazırladılar. Bu üç düşünür, İtalya'da Machiavelli, Fransa'da Bodin, İngiltere'de Hobbes idi. Luther'in düşüncelerinin de, Almanya'da, aynı amaç için kullanıldığı söylenebilir.

Machiavelli, Bodin ve Hobbes mutlak monarşinin kuramını hazırladılar. Bunu yaparken, Machiavelli burjuvazinin siyasal düşünüşünün layikleşmesine, bilimselleşmesine hizmet etti. Bodin mutlak monarşinin egemenlik kavramını hukuksal temellere dayandırarak formülleştirdi. Hobbes ise, toplumsal sözleşme kuramını mutlak monarşinin amaçlarına hizmet edecek biçimde kullanma ustalığını gösterdi.

Üçü de ülkelerinin sorunlarını çözmek için yola çıktıkları halde bu sorunlar farklı oldukları halde, çağın burjuvazisinin amaçlarına hizmet eden yolda çalışmış oldular ve bu yolda mutlak monarşi noktasında birleştiler. Ayrıca, üçünün de düşüncelerini din dışı layik temellere dayandırmış olmaları anlamlıdır. Bu noktalarda birleştikten sonra, ülkelerinin özel sorunlarına, ülkelerinin özel durumlarına göre çözüm arayan kuramları arasında bazı farklılıkların bulunması doğaldır.

Machiavelli İtalyan siyasal birliğinin kurulması, Bodin Fransa din savaşlarının önlenmesi, Hobbes İngiliz iç savaşının yeniden patlak vermemesi için mutlak monarşiyi çare olarak gördü. Hangi amaçla ortaya atılmış olursa olsunlar, üçünün görüşleri de burjuvazinin 16. ve 17. yüzyıllardaki siyasal programı olan mutlak monarşiye hizmet etti.

a. Machiavelli: Burjuva Siyasal Düşünüşünün Layikleşmesi

Machiavelli'nin siyasal düşünüşünün odak noktası İtalyan birliğinin sağlanmasıdır. Siyasal görüşlerini oluşturan düşüncele-

rini bu amaca yönelik araçlar olarak geliştirmiştir. Bu araçlar aristokratik dinsel kültürden ödünç alınmış araçlar değil, burjuvazinin yarattığı yeni kültüre uygun layik ve bilimsel araçlardır. Machiavelli'nin burjuvazinin ulusal birlik amacına hizmet etmek için bu araçları nasıl kullandığını görmeden önce, yaşadığı yüzyılda İtalya'nın içinde bulunduğu koşulları kısaca hatırlayalım.

İtalya'da, daha önce belirttiğimiz ekonomik gelişmeler ve siyasal bölük pörçüklük içinde, Milano, Napoli, Venedik, Cenova kent devletleri yanı sıra, öteki siyasal birimler olarak birçok feodal beylik ve feodal bir siyasal kurum sayılması gereken Papalık Devleti vardı. Bunlar arasında Papalık, kökü kolay kolay sökülemeyecek güçlü bir feodal kalıntı olarak duruyordu.

Machiavelli'ye göre Papalık, tek başına İtalyan birliğini kuracak kadar güçlü olmadığı halde İtalyan birliğini kurmaya kalkacak bir gücü önleyebilecek kadar güçlü olduğu için ve gerçekte de önlediği için, İtalya, siyasal birliğine kavuşamamıştı. Bu durum ticaretin daha fazla güvenlik altında ve daha serbestçe yapılacağı, dolayısıyla burjuvazinin daha kolaylıkla at oynatabileceği ulusal çapta bir siyasal düzenin gerçekleşmesini engellediği gibi, siyasal birliğini sağlamış komşu devletlerin, İspanya'nın, Fransa'nın, Avusturya'nın ikide birde İtalya'ya saldırıp onu yenmelerine yol açıyordu. İşte Machiavelli'nin siyasal düşüncesine ve yapıtlarına, özellikle *Prens*'e egemen olan baş tasa, bu devletlerin Alplerin ötesinde tutulabilmesi için, İtalyan siyasal birliğinin, ne pahasına olursa olsun gerçekleştirilmesidir.

Machiavelli'nin Yaşamı: Niccolo Machiavelli (1469-1527) İtalya'nın Floransa kentinde, orta halli bir hukukçunun oğlu olarak dünyaya gelir. Demek ki küçük burjuva kökenlidir. İtalya'da Hümanizma hareketinin yol açtığı eğitim programına uygun olarak, klasik kültür, Yunan ve Latin kültürü edinir.

Babasından kalan mülk çalışmadan yaşamasına yetmediği için, çalışmak zorunda kalır. O tarihlerde, Floransa'yı yöneten ve servetini ticaretten ve madencilikten edinmiş olan Medici ailesi sürülmüş, bu ailenin yönetiminin yerini Savoranola adlı Dominiken bir rahibin teokratik cumhuriyeti almıştır. Onun teokratik yönetimi yıkılınca da; 1489'de, «Onlar Kurulu» Floransa'yı yönetmeye başlar. Machiavelli işte bu cumhuriyet yönetiminin yazmanlığını üstlenir. Mediciler'in 1512'de dönüp Floransa'da iktida-

rı yeniden ele geçirmelerine kadar bu görevde kalır. Bu arada çeşitli diplomatik görevler üstlenmiştir; İtalya prensliklerine, Kutsal Roma Cermen İmparatorluğu'na, Fransa'ya, Papalığa elçi olarak gönderilmiştir. Böylece hem İtalya'daki devletlerin, hem de Fransa gibi siyasal birliğini kurmuş, mutlak monarşi ile yönetilen bir devletin kurumlarını yakından inceleme olanağını bulmuş olur. Bu görevleri sırasında, Caesar Borgia'yı tanır. Borgia'nın İtalyan birliğini kurma yolunda, gerektiğinde ahlâk dışına da çıkarak her yola baş vurması, Machiavelli'yi etkiler. İleride *Prens*'ini Borgia'yı örnek alarak yaratacaktır.

Mediciler'in dönmesi üzerine sürgüne gönderilen Machiavelli, 1512'de sürgünde iken, dilimize «Prens», «Hükümdar» olarak çevrilebilecek olan (ve *Hükümdar* olarak bir çevirisi yapılmış bulunan) ünlü yapıtı *İl Principe*'yi yazar. Machiavelli bu yapıtını, Medici ailesinden Lorenzo de Medici'ye adamış, ona sunmuştur. Bu davranışının temelinde bir yandan kendisini bağışlatarak yeniden Floransa'ya ve siyasal görevlerin başına dönmek gibi bir kişisel amaç, öte yandan Mediciler'in eliyle de olsa İtalyan birliğinin sağlanmasının yollarını göstermek gibi toplumsal bir amaç yatar. Bu yakın amaçlarına göre düzenlediği *Prens* adlı yapıtında daha çok monarşi ile ilgili siyasal görüşlerini, ama hep İtalyan birliğinin sağlanması amacının araçları olarak sunar. 1513-1517 yılları arasında ise, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*'i yazar. Bu yapıtı kısa adı ile «Söylevler» ya da «Konuşmalar» olarak bilinir. Bu yapıtında ise Machiavelli, *Prens*'indeki gibi yakın ve sınırlı bir amaçla bağımlı olmaksızın, genel siyasal görüşlerini öne sürer ve daha çok da eğilim duyduğu «cumhuriyet» yönetimi üzerinde durur.

Prens adlı yapıtı daha sonra kendisinin Floransa'ya dönmesine izin verilmesini sağlarsa da kendisine yeniden siyasal görevler verilmesini sağlayamamıştır. Machiavelli, 1527'de Floransa'da ölmüştür.

Machiavelli'nin Dünya Görüşü : Machiavelli, kuşkusuz siyasal görüşlerinin gerisinde bir felsefi tutuma sahip olmakla birlikte, bir felsefeci değildir. Daha çok bir siyaset kuramcısı, bu alanda da siyasetin pratik konularına öncelikle eğilen bir siyaset kuramcısıdır. Bu siyasal görüşlerinin gerisindeki felsefi tutumu, dinsel değerlerden arınmış layik bir burjuva dünya görüşüne dayanmaktadır. Machiavelli, ortaçağın aristokratik dinsel dünya görüşünden farklı bir dünya görüşüne sahiptir. Kiliseye karşı olan ve dine

inançlı olmayan tutumu bir yana, dünya olaylarını «yazgı» ile açıklayan dinsel eğilimden de kendisini kurtarmıştır.

Machiavelli'nin Yazgıya İlişkin Görüşleri: Machiavelli, önce yazgının dünya işleri üzerinde büyük bir etkisinin olduğunu kabul eder görünür. Ancak yazgıya nasıl göğüs gerileceğini açıklarken, ona nasıl katlanılacağını değil, yazgının nasıl «aşılacağını» anlatır. Zamanının insanlarının dünya işlerini Tanrı'ya, rastlantıya verip, insan aklının bunları kavrayıp değerlendiremeyeceğine inanmalarını eleştirir. «Bu inancı benimsersek, istemediğimiz şeylerin olmasını önlemek için niye çabalıyalım, elimizi kolumuzu bağlayıp, boynumuzu bükük beklememiz gerekmez mi?» demeye varan sözler söyler. Bundan sonra, insanların olayların gidişini etkileyebileceğini, «cüzi irade» sahibi olduğumuzu söyleyerek anlatmaya çalışır. Hareketlerimizin yarısını rastlantılar yönetiyorsa, yarısını biz yönetiyoruz diye, yazgının rolünü yarıya indirir. Verdiği örnekte ise, yazgının rolünü ve önemini daha da azalttığını görürüz: «Rastlantıların kör gücü üzerimize bir sel gönderiyorsa, sel çekildiğinde baraj ve set yaparak gelecekte onu önlememiz elimizdedir» der.

Machiavelli'nin yazgıya ilişkin bu görüşlerini değerlendirirken, yazgının hangi toplumlarda görülen bir inanç olduğunu ve bu inancın işlevini de göz önünde tutmak gerek. Yazgıya inanç, kuşkusuz yerleşmiş ve kendini dine dayamış aristokratik toplumun inancı olup, «düzeni değiştirmeye kalkmayın değiştiremezsiniz» demeye varır. Yazgıya inanmayıp olaylara insanların yön verebileceğine inanmak ise, düzeni değiştirme evresine girmiş burjuvaziye yaraşır bir dünya görüşüdür.

Machiavelli'nin İnsanların Doğası Hakkındaki Görüşleri: Machiavelli'nin siyasal düşünüşünün temelinde, demin gördüğümüz felsefi inançları yanında, insanın doğası hakkındaki görüşleri de yatar.

İtalya'nın siyasal birliğini sağlayamayıp, öteki uluslara yenildiği, İtalya'da en iğrencinden politik oyunların oynandığı, kendisinin ise sürgün edildiği bir ortamda, Machiavelli kendisini «karamsar» bir dünya görüşüne kaptırmış olabilir. Bunun izlerini insanın, özellikle yönetilen halk kitlelerinin doğası hakkındaki görüşlerinde görebiliyoruz:

Machiavelli'ye göre insanlar bencildir; bu onların doğasıdır. Devlet adamının, siyasal işlerinde bu gerçeği hesaba katması, da-

hası, kendisinin de bu kurala uyarak bencil davranması gerekir. Yoksa, bencillerden oluşan toplumda bencil olamayan davasını yürütemez.

> «Elde etmek arzusu kadar normal bir şey yoktur ve insanlar bu arzularını gerçekleştirebildiler mi ayıplanmazlar, övülürler daha çok.»
>
> *(Prens,* III)

> «Saklamaya gerek yok, insanlar çoklukla nankör, içten pazarlıklı, ürkek, doymak bilmez yaratıklardır.»
>
> *(Prens,* XVII)

Machiavelli'ye göre insanlar kötüdürler. Başarılı olmak, kazanmak isteyen akıllı bir yönetici, gerektiğinde kötü olmak zorundadır. Kötülere iyi davranmaya çalışırsa yitirir.

> «(Çıkarlarına aykırı olunca bir prens verdiği sözü tutmayabilir) bütün insanlar iyi olsalardı bu kuralı ileri sürmek doğru olmayacaktı ama hepsi kötü ve aldatıcı olduğundan, iyi olmaması prensin güvenliği için gereklidir.»
>
> *(Prens,* XVIII)

> «İyi olmayan sayısız insan arasında tüm iyi olma sevdasına kapılacak bir adam mahvolmaktan hiç bir zaman kurtulamaz. Şu halde, batmamak isteyen bir prensin gerektiğinde kötü olabilmeyi öğrenmesi şarttır.»
>
> **(*Prens,* XV)**

Machiavelli'ye göre insanlar en çok mala önem verirler. Yönetici de bunu bilmeli, uyruklarını karşısına almamak için, mülkiyete karşı saygılı davranmalıdır. Bir kimsenin malını alacağına o kimseyi öldürsün daha iyi. İnsanlar ana babalarının ölümlerini unuturlar da, ellerinden alınan malın, toprağın acısını her zaman hatırlarlar ve bu yüzden yöneticiye diş bilerler.

> «Bence mülkiyet hakkını çiğnemek kadar hiç bir şey prense karşı o kadar nefret doğurmaz.»
>
> *(Prens,* XIX)

Machiavelli'nin Siyasal Görüşleri : Machiavelli'nin siyasal görüşlerini daha çok *Prens* adlı yapıtından bir bir inceleyecek, sonra ***Söylevler*** adlı yapıtında öne sürdüğü düşüncelerini göreceğiz.

Machiavelli'nin İtalyan Birliğinin Kurulması Düşünceleri: Niccolo Machiavelli *Prens*'inde, ulusal devletin kurulması, İtalyan birliğinin sağlanması yolundaki burjuva eğilimini dile getirir. Kısacası amacı, İtalyan birliğinin sağlanması; İtalyan birliğinin sağlanması için gereken araç olarak gördüğü şey ise, «mutlak monarşi»dir. İtalya, ulusal birliğini sağlanmada öteki Avrupa ülkelerine göre geri kalmıştı. Birliğin sağlanmasında bir yandan Papalık, feodal prensler gibi feodal siyasal kalıntılarla, bir yandan da burjuvazinin siyasal birliğinin yarı yolda kalmış örgütleri olan kent devletleri ile uğraşılması gerekiyordu.

Machiavelli'nin Dine ve Papalığa Karşı Tutumu: Yukarıda sayılan devletler içinde en güçlüsü Papalık Devleti idi. Ancak, Machiavelli, daha önce belirttiğimiz gibi, Papalığı, İtalyan birliğini kurabilecek taze bir kuvvetin İtalyan birliğini kurmasını önleyecek kadar güçlü, ama kendisi İtalyan birliğini kuramayacak kadar güçsüz bir kuruluş olarak görüyordu. Bu nedenle Machiavelli'ye gögöre Papalık, İtalyan birliğini engelleyen bir kurumdu. Yalnızca bu kadar mı? Ondan da öte Papalık, İtalya'yı bölmüş olan ve onun bölünmesini isteyen bir kurumdu. *Söylevler* adlı yapıtından bu konu ile ilgili sözlerine bakalım:

> «Dinsizliğimizi kiliseye borçluyuz. Ülkemizi kilise böldü ve bölünmüş kalmasını istiyor.»
>
> «İtalya'nın hiç bir zaman bir önder buyruğunda toplanmamasının sebebi, ne tüm İtalya'yı kendi yönetecek kadar güce sahip bulunan ne de herhangi bir başka gücün bu egemenliği kurmasına imkan veren kilisedir.»
>
> *(Söylevler,* I. 12)

Dikkat edilirse, Machiavelli'nin dine karşı değil, Papalığa karşı çıktığı görülür. Machiavelli'ye göre, papalar lüks içindeki iffetsiz yaşayışları ve ahlâka uygun olmayan politika oyunları ile, dine olan güveni de sarsmışlardır. Bu nedenle «dinsizliğimizi kiliseye borçluyuz» der. Öte yandan, Machiavelli dine çok önem verir. Ama dine önem verişi salt siyasal amaçlar taşır. Halkın egemene boyun eğmesini sağlayacak en güçlü duygular, dinsel duygulardır. Bu görüşe uygun olarak Machiavelli *Prens*'inde İtalyan birliğini

kurmaya aday olan yöneticinin, aslında dindar olsun ya da olmasın son derece dindar görünmesini ister.

> «Çünkü din prensle yurttaşlar arasında en kuvvetli bağdır. Prensde din duygusunun yokluğu, itaat etmemek için ileri sürülebilecek en haklı, en doğru görünen bahanedir.»
>
> (*Prens*, XVIII)

Öyle anlaşılıyor ki Machiavelli'nin de dine karşı, onu amaç olarak alacak derecede sofuca bir bağlılığı yoktur. Dini salt araç olarak değerli görmektedir. Bu aracı İtalyan birliğini sağlamaya yardımcı olduğu sürece kullanıp, olmayınca atmaya hazır gibidir. Gerçekten :

> «Dinimiz mutluluğu alçak gönüllülükte ve dünyevî nesneleri hor görmede buluyor... diğer dinler ruh ululuğunu, beden gücünü iyi buluyor... bizim dinimiz ülkeleri zayıflatmıştır.»
>
> (*Söylevler*, II. 2)

sözleri ile, Hıristiyan ahlâkında İtalyan birliğinin sağlanması için gereken hırsın bulunmadığına değinir.

Böylece, alçak gönüllüğü, ötedünyacılığı ilke edinen Hıristiyan ahlâkını, «köle ahlâkı» olarak mahkûm eden Nietzsche'ye öncülük etmiş olur. Öte yandan Machiavelli'nin ahlâk anlayışının temelinde dinsel değerler değil, «başarı» ilkesi yatmaktadır. Hatta Machiavelli'yi, aristokrasinin dinsel kültürüne ve dinsel düşünüşüne karşı burjuvazinin kendini dinden ve dinsel ahlâkın bağlarından kurtarmış pozitivist, pragmatik, layik görüşlerinin temsilcisi sayabiliriz.

Machiavelli'nin Feodal Düzene Karşı Görüşleri : Machiavelli feodal bir kurum olan, feodal düzenin dinsel kanadını temsil eden papalığa karşı olduğu gibi; feodal düzenin layik kanadı olan derebeyliklere de karşıdır. Bu kurumları, İtalyan birliğinin önündeki engeller olarak görmekten öte, derebeyliğe karşı olumsuz yargılara da sahiptir.

> «Devleti bölebilecek öğeler iki noktada toplanır, derebeylerin amansız idaresine karşı halkın nefreti, derebeylerdeki halkı yönetmek ve ezmek arzusu...»
>
> (*Prens*, VII)

Prensle halk ve aristokratlar arası ilişkileri incelerken de, prenslerin aristokratlarla yaşamak zorunda olmadıklarını, istedikleri

zaman onları defterden silebileceklerini söyler. Prensin feodal beylere, aristokratlara değil, halka dayanması gerektiğini ekler.

Machiavelli'nin Siyasal Düşünüşü Layikleştirmesi ve Bilimselleştirmesi: Machiavelli siyasal düşünüşte bir dönüm noktasıdır. Ondan önceki tüm düşünürler, hatta burjuvazinin siyasal görüşlerini savunuyor da olsalar, kendilerini dinsel düşünüşün etkilerinden kurtaramamışlardır. Örneğin siyasal erkin Tanrı'dan geldiği görüşünü, yöneticilerin din kuralları ile, dinsel ahlâk ile bağlı olduğu görüşünü atamamışlardır. Daha da önemlisi, dinsel düşünüşün etkisiyle, siyasal görüşlerini hep «ideal olarak nasıl olması gerekir, nasıl olması daha doğru olur?» sorusu açısından sunmuşlar, siyasal olayları bu açıdan değerlendirmişlerdir .

Machiavelli ise, siyasal erkin Tanrı'dan değil, kuvvetten doğduğunu gözlemleyip, bunu kabul edebilmiştir. Böylece Machiavelli, siyasal düşünüşü dinsel düşünüşten arındırarak «layikleştirirken», dinsel olan ve olmayan her türlü önyargıları bir yana bırakmaya çalışarak, siyasal düşünüşü aynı zamanda «bilimselleştirme» girişiminde bulunmuştur. Bu nedenle Machiavelli, günümüz siyasal biliminin de kurucusu sayılır. Onun bu layik ve bilimsel tutumunu, siyasal olaylarda yazgıya pek söz hakkı tanımayışında gördük. Machiavelli siyasal olayları, özellikle İtalya'da oluşan siyasal olayları, böyle önyargılardan uzak, bilimsel bir gözle değerlendirirken, görmüştür ki İtalya'da politik, diplomatik oyunlar, hiç bir din, ahlâk, hukuk kuralına bakılmaksızın, her türlü hiyle, entrika ve kaba kuvvete dayanılarak oynanmaktadır.

Machiavelli'nin Makyavelizmi: Machiavelli İtalya'da başarıya ulaşmak için her yola, her araca başvurulan siyasal gerçeği yalnız kavramakla kalmamış, bu gerçeği olduğu gibi benimsemiştir. Ama gene de Machiavelli'nin çağının amaçları için her araca başvuran çirkin politikacılarından bir farkı vardır. Çağının başarılı olmak dışında kendilerini hiç bir bağla bağlı görmeyen politikacıları, kişisel çıkarları için, olsa olsa belli ailelerin ya da belli kentlerin çıkarları için uğraşmaktadırlar. Amaçları da kullandıkları araçlar kadar ahlâka uygun değildir. Oysa Machiavelli, bunlardan farklı olarak, kendini yüksek bir amaç ardında görmektedir. Bu yüksek amaç, İtalyan birliğinin sağlanmasıdır. Böyle bir yüksel amaca bağlandıktan sonra, bu amaca ulaşmak için her türlü aracı yasal (meşru, mübah) görmektedir.

İşte siyaset sözlüğünde «Makyavelizm» olarak bilinen kavram, Machiavelli'nin *Prens*'inde ortaya koyduğu bu ahlâk anlayışının, «amaca ulaşmak için her türlü araca baş vurmanın uygun olacağı» anlayışının adıdır. Gerçekten Machiavelli *Prens*'inde İtalyan birliğinin sağlanmasını tek amaç olarak almış, başka hiç bir bağla bağlı olmaksızın, bu amaca ulaşmak neyi gerektiriyorsa onun yapılmasını istemiştir.

Machiavelli'nin Zora Başvurma İle İlgili Görüşleri : Machiavelli, Makyavelizminin bir uzantısı olarak, başarının koşulunun iknadan çok zora başvurmak olduğunu söyler :

> «İkna yoluyla hiç bir zaman başarı sağlanamaz. Kimseye bağlı bulunmayanlar, zorlama gücüne sahip olanlar, hemen her zaman muvaffak olurlar. Silahlı peygamberlerin zaferlere ulaşmış, silahsızların yenilmiş olamaları bundandır.»
>
> *(Prens,* IV)

Bu düşünceleri ile Machiavelli, *Zor Üzerinde Düşünceler* adlı yapıtın yazarı, 20. yüzyıl düşünürü Georges Sorel'i onun kanalıyla da İtalyan faşistlerini etkilemiş olabilir.

Machiavelli'nin Mutlak Monarşiye İlişkin Görüşleri : İtalyayı birliğe ulaştıracak başlıca araç, Machiavelli'ye göre, mutlak monarşidir, yetkesi sınırsız olan bir prenstir. Prens, İtalyan birliğinin sağlanması için adam mı öldürmesi gerekli, öldürecektir; yalan mı söylemesi gerek, söyleyecektir; ahlâka aykırı davranması mı gerekti, davranacaktır. Bir antlaşma mı imzaladı, bu antlaşmaya İtalyan birliğinin sağlanmasına yararlı olduğu sürece uyacak, olmayınca uymayacak, verdiği sözden dönebilecektir. Prensi bu yolda bağlayan hiç bir sınıf, hiç bir kurum, hiç bir kimse, hiç bir yasa, hiç bir ilke olmamalıdır.

Machiavelli'nin «Prens»de İşlediği Öteki Konular : Machiavelli'nin *Prens*'de işlediği siyasal görüşlerinin başlıcalarına dikkati çekerek *Prens*'i özetlerken, onun öteki siyasal görüşlerine de bir göz atalım. Machiavelli *Prens*'de yönetim biçimlerini önce a. cumhuriyet b. krallık (prenslik) olarak ikiye ayırdıktan sonra, krallıklarda iktidarın nasıl ele geçirilip nasıl elde tutulacağını, toprakların nasıl ele geçirilip nasıl korunacağını anlatmaya girişir.

Bu yolda tarihten, özellikle Yunan'dan ve Roma'dan ve öteki ülkelerden ve çağından, özellikle İtalya'nın yakın geçmişinden bol

örnekler verir. Ne var ki Sabine, (*Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2, s. 12'de) onun tarihsel bir kültür edindikten sonra, genellemeler yapma gibi bilimsel bir tutum izlemeyip, tarihten İtalya'nın birleştirilmesi düşüncelerini destekleyecek örnekler seçtiğini söyler ki doğru görünüyor.

Verdiği örnekler arasında Türkler de geçmektedir. Türkler'in Yunanistan'ı ellerinde tutuş nedenlerini, buraya kendi halkından kimseleri yerleştirmelerinde bulur. Sonra Herodotos'un İran için söylediklerini, Osmanlı İmparatorluğu için yineleyerek, mutlak ve sınırlı monarşilere örnekler verirken, bir hükümdarın yönettiği, tüm yönetilenlerin köle olduğu mutlak monarşi düzenine örnek olarak Türk monarşisini gösterir.

Konu, ülkeler ele geçirme, ülkeyi genişletme, ülkeleri elde tutma, siyasal birliği sağlama olunca, Machiavelli uzun uzun askeri sorunlar üzerinde durur. Bu konuda, İtalya'nın yenilmesinin nedenini paralı askerler kullanmasında bulur. Paralı, kiralık asker kullanma kent devleti burjuvazisinin yöntemidir. Buna karşılık ulusal devletler ulusal ordular kullanmaktadırlar. Machiavelli ulusal ordular kurulmasını öğütler.

Machiavelli, prensin, sözünün tutulmasını sağlamak için, kendini halka sevdirmesinin mi, yoksa halkın kendisinden korkmasını sağlamasının mı daha etkili olacağı sorusunun yanıtını araştırır. Prens kendini hem sevdirmeli, hem korkutmalı sonucuna varır. Ama birini seçmek zorunda kalırsa, «ben korkulmanın sevilmekten daha emin bir yol olduğuna inanıyorum» der. Nedeni ise, korkunun altında akıldan hiç çıkmayacak olan ceza yatarken; sevginin çıkar hesapları karşısında tutunamayacağıdır. Ancak, prens korkunun dozunu kin yaratacak derecede artırmamalıdır.

Prensin başarılı olabilmesi için hem güçlü, hem dalavereci (kurnaz) olması; hem aslan, hem tilki postuna bürünmesi gerektiğini öne sürer. Prens bir yandan dindar, merhametli, haksever; öte yandan amansız görünmelidir. Prensin bu niteliklere sahip olması gerekmez, böyle görünmesi yeter.

Machiavelli, *Prens* adlı yapıtına son verirken, Medici ailesine seslenerek, İtalya'nın birleştirilmesi için ellerine tarihsel bir fırsat geçtiğini, bunu harcamamalarını söyler.

«Titus Livius'un İlk On Kitabı Üstüne Söylevler» ve Machiavelli'nin Cumhuriyet Hakkındaki Görüşleri: Titus Livius, Roma

tarihini yazan bir Roma tarihçisidir. 142 kitaplık Roma tarihinden lik 35 kitabı Machiavelli'nin yaşadığı döneme kalabilmiştir. Bu 35 kitaptan, Roma'nın cumhuriyet dönemlerini anlatan ilk 10 kitabını ele alan Machiavelli, Livius'un yazdıklarını açıklarken bir yandan da kendi siyasal görüşlerini sunar.

Machiavelli, *Prens*'de daha çok monarşi üzerine düşüncelerini sunmuşken; *Söylevler*'de cumhuriyet yönetimi üzerine düşüncelerini işlemiştir.

Prens, İtalya ile, İtalyan birliğinin sağlanması aşamasıyla ilgili «özel» bir kuramdır. Buna karşılık, *Söylevler*, Machiavell'nin genel siyasal kuramını, genel siyasal görüşlerini veriyor görünür.

Machiavelli, *Söylevler*'de, Yunan ve Roma siyasal düşünüşüne koşut olarak, işe, insanların toplum öncesi yaşamlarından başlar. İnsanlar bu çok eski tarihlerde, az sayıda iken, dağınık bir biçimde yaşıyorlardı. Dolayısıyla o zaman ne toplum, ne de devlet vardı. İnsanlar kalabalıklaşınca biraraya geldiler, toplumsal yaşam ortaya çıktı. Toplumsal yaşamda, kendilerini daha iyi korumak için, içlerinde en güçlü ve en cesur olana baş eğdiler. Devlet ortaya çıktı. Toplumda insanlar aynı şeyleri kınadıklarından, kınadıkları konularda karşı gelenleri cezalandırmak için yasalar yaptılar. Yasaların yapılması aşamasından sonra, bir kral seçmek gerektiğinde, bu kez, en güçlüyü değil, en akıllı en adil olanı seçtiler. Bu monarşi düzenidir. Kral seçimle değil, katılımla başa geçer olunca; krallık bozulur, tiranlık gelir. Tiranlığı aristokratlar devirir. Aristokrasi kurulur, aristokasi buzulur oligarşiye dönüşür, halk oligarşiyi yıkar, cumhuriyeti kurar. Ama zamanla cumhuriyet de yozlaşır, bozulur.

Görüldüğü gibi, onun bu düşünceleri, bir özgünlük (orijinallik) taşımaksızın, Eski Yunan'ın ve Roma'nın «yönetimlerin dolaşımı» kuramının yinelenmesidir. Şu farkla ki, çokluk yönetimine Eski Yunan'da demokrasi denirken, Machiavelli buna «cumhuriyet» diyor.

Machiavelli daha sonra Roma Cumhuriyeti dönemi ile ilgili düşüncelerini sunarken, cumhuriyetten yana görüşleri savunur, cumhuriyetten yana görünür. Ayrıca siyasal görüşleri arasında, Roma anayasa düzeninden etkilendiği için olacak, «denge ve denet» ilkesini de açıkça savunmuştur. Cumhuriyet düzeninde, devlet kuruluşlarına prens, soylular ve halk katılacaktır. «Sonra bu

güçler birbirlerini karşılıklı olarak denetleyeceklerdir.» Buradan da, onun cumhuriyet dediği yönetimin, demokrasinden çok «karma anayasa» (karma yönetim) olduğu anlaşılıyor.

Ona göre, halk kalabalığı prensten daha bilge ve daha kararlıdır. Bu sözleri, *Prens*'deki halkın «kararsız» ve «kötü» olduğu yolundaki görüşleri ile uzlaştırılmayacak derecede karşıt görüşler olarak görünürler.

«Prens» ile *«Söylevler»i Uzlaştırma :* Machiavelli iki yapıtında farklı siyasal görüşleri savunduğu için, çeşitli yazarlarca farklı yorumlanmıştır. Kimi yazarlar onun monarşiden yana, kimileri de demokrasiden yana olduğunu söylerler.

Burjuvazinin 16. ve 17. yüzyıllardaki siyasal tutumu anımsanacak olursa, Machiavelli'nin, iki yapıtında ileri sürdüğü düşünceleriyle, burjuvazinin bu yüzyıllardaki tutumunun tipik bir örneğini verdiği görülecektir.

16. yüzyılda, burjuvazi, aristokratik siyasal düzenin saf dışı edilip, ulusal çapta siyasal birimlerin kurulmasını istememiş midir? Machiavelli de bunu istemiştir. Burjuvazi bunun mutlak monarşiler aracılığı ile gerçekleştirileceğini görmemiş midir? Machiavelli de bunu görmüştür. Siyasal birlikten uzak İtalya'nın, ancak mutlak monarşi ile ulusal birliğini kurabileceğini sezmiştir. *Prens*'i bu amaçla, İtalyan burjuvazisinin yakın gereksinimlerini, yakın dileklerini dile getirmek üzere yazmıştır. Ancak, Machiavelli, mutlak monarşinin feodal siyasal düzeni saf dışı ettikten sonra görevini tamamlamış olacağının farkındadır. Mutlak monarşi de bu görevini tamamladıktan sonra saf dışı edilecek ve toplumu yönetmeye, burjuva kent devletleri meclislerinde olduğu gibi burjuvalar, ama ulusal çapta meclislerden yönetmeye aday olacaklardır. Bu nedenle İtalyan birliğinin kurulması için mutlak monarşiden, ama uzun dönemde, burjuvaziyi dolaysız iktidara getirecek cumhuriyet yönetiminden yana olmasında şaşılacak ve tutarsız bir durum söz konusu olamaz.

Machiavelli'nin Yeri ve Önemi : Machiavelli burjuvazinin bu tutumunu, bu tutum değiştirme eğilimini temsil ettiği için, siyasal düşünceler tarihinde önemli yeri olan bir düşünürdür. Bunun yanı sıra, onun, siyasal düşünceyi burjuva dünya görüşüne uygun olarak, layikleştirme ve bilimselleştirme yolunda ilk adımları atışı da önemlidir. «Makyavelizm»i, onun siyasal düşünceye bir

başka katkısıdır. Son olarak, Batı dillerindeki «devlet» sözcüğünü (*«stato»yu*) ilk kez kullanan yazar olduğu için de anılmaya değer. Siyasal olayların kavranmasında dikkatleri lider konusuna çekişi, onun bir başka katkısı ise de, Sabine'e göre (*Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2, s. 11) siyasal düşünüşünün zayıflığının nedeni de burada yatar; siyasal başarıları ve siyasal başarısızlıkları daha çok devlet adamının yeteneğine bağlayışı, siyasal gözlemlerinin, daha da önemlisi siyasal görüşlerinin yüzeysel kalması sonucunu doğurmuştur.

b. Bodin : Mutlak Monarşinin Egemenlik Kavramı

Jean Bodin mutlak monarşinin savunucusudur. Mutlak monarşiyi dinsel temellere dayandıran ve dinsel kurallarla sınırlandıran «kralların tanrısal hakları» kuramına karşılık o mutlak monarşiye dinsel olmayan, layik bir kuram armağan etmiş; mutlak monarşinin «egemenlik» kavramını formülleştirirken, dinsel düşünüşü bir yana bırakarak hukuksal düşünüşü siyaset kuramına sokmuştur.

Bodin'in Yaşamı : Bodin (1530-1596) onaltıncı yüzyılda yaşamış, düşüncelerini bu yüzyılın ikinci yarısında sunmuş olan bir Fransız düşünürüdür. Babası terzi olduğuna göre ailesi orta sınıftandır. Kendisi de avukat olacağına göre, orta sınıfın (burjuvazinin) alt tabakasından üst tabakasına geçecektir.

Toulouse Üniversitesi'nde hukuk okuyan Bodin, aynı üniversitede öğretim üyeliğine başlar. Ancak avukatlığı daha kazançlı, Paris'i daha çekici bulmuş, kendisinde de yükselme yetenekleri görmüş olacak ki, Paris'e gidip avukatlığa başlar. Bununla birlikte bir ara öğretim üyeliği yapmış olmanın kazandırdığı alışkanlıkla tarih, iktisat, doğa bilimleri konularında pek çok kitap okur, kültürünü genişletir. Bu ara, 1566 yılında, tarih felsefesi üzerine *Metot* adlı bir de kitap yazar.

Yıldızı parlamaya başlamıştır, Kral III. Henri'ye danışman olur. 1568'de *Malestroit'nın Paranın ve Her Şeyin Pahalılaşması Üzerine Paradoksal Düşüncelerine Yanıt* adı altında ekonomi üzerine bir kitap yazar. Bir siyaset kuramcısının ekonomi ile ilgilenip, ekonomi üzerine kitap yazması, ortaçağda pek karşılaşılmayan, yeniçağa özgü bir olaydır.

1576'da krallık savcılığına atanır. Mesleğinin gereğine uygun olarak, onu siyasal kuramlarında krallığı savunurken göreceğiz. Gerçekten, bu yoldaki görüşlerini aynı yıl yazdığı *Les six livres de la République* (Devlet Üstüne Altı Kitap) adlı yapıtında görüyoruz. Gene aynı yıl üçüncü tabakanın (sınıfın) temsilcisi olarak *Etats Généraux*'ya (Etajenero'ya, Fransız Genel Meclisi'ne) girer. Bu mecliste temsil zümre, sınıf temeline göre idi. Aristokratlar birinci zümreyi, din adamları ikinci halk üçüncü zümreyi (tabakayı) oluşturuyordu. Ancak «halk», bugünkü anlamından farklı olarak, işçileri ve köylüleri dışarıda bırakarak, soylu olmayan zengin orta tabaka, demek ki burjuvazi anlamına geliyor, meclise Bodin gibi burjuvazinin temsilcileri giriyorlardı.

Bodin'in meclisteki tutumu, burjuvazinin bu yüzyıldaki genel siyasal tutumuna örnek olacak nitelikteydi. Soylu sınıflara (aristokratlara ve din adamlarına) karşı kralın haklarını savundu, mutlak monarşiyi destekledi.

Bodin'in siyasal düşünüşünü biçimlendiren başlıca etmenler araştırılırken, sınıfı ve mesleği yanı sıra bir de Fransa'nın içinde bulunduğu koşullar gözönüne alınmalıdır. Fransa'da krallar 1438'den başlayarak kiliseye ağır basmaya başlamışlar, 1516 Bologne Konkordatosu ile Fransız Kralı, piskoposları ve manastır başkanlarını atama hakkını papalığın elinden almıştır. Öte yandan Fransız kralları, layik feodal beylere de ağır basmaya başlamışlardır. Protestanlığa geçmek Fransız krallarına pek birşey kazandırmayacaktı. Ancak Protestanlık hareketi Fransa'da mezhep ayrımına, giderek din savaşlarına, aslında din giysisi altında yürütülen bir sınıf savaşının patlak vermesine neden olmuştu. 1562-1589 arasında Fransa'da sekizden fazla din savaşı oldu. Mezhep çatışmaları 1572 yılında St. Barthélemy Günü'nde Katoliklerin Paris'de ve taşrada binlerce Protestanı yataklarından alarak öldürdükleri Protestan soykırımında doruk noktasına ulaştı. Bu soykırım sırasında, Katolik görünmekle birlikte, din hakkındaki gevşek görüşlerinden dolayı Bodin de canını güç kurtarabilmişti.

Uzayan din savaşlarının verdiği bezginlik, dinsel hoşgörüyü savunan bir akım yaratmıştı. Dinsel hoşgörüyü savunan ve din savaşlarının yol açtığı kargaşadan kurtulunması için her iki tarafın da krallığa mutlak boyun eğmesini öğütleyen bu akımın düşünürlerine «politikler» denmişti ki, Bodin de bu gruptan sayılır.

Bodin'in mutlak monarşiden yana oluşunu ve layikliğe varan bir dinsel hoşgörüden yana oluşunu, Fransa'nın bu durumu etkilemişti.

Din üzerine yazdığı *Yedili Görüşme* adlı kitabında, bir Müslümanı, bir Katoliği, bir Lutherciyi, bir Yahudiyi, bir Epiktetoscuyu, bir deisti (dinlere değil salt Tanrı'ya inananı) ve bir Zwingliciyi konuşturur. Bütün dinlerin özünün aynı olduğu sonucuna vararak, deistin görüşlerine eğilim gösterirse de, aslında dine karşıdır. Ama bunu açıkça ortaya koyamaz, din, mezhep ayrımlarını kabul etmeyen, bütün dinleri birleştirmeye çalışan deizm ya da «doğal din» denen bir anlayıştan yana görünür. Bu din anlayışı, burjuva kapitalist ekonomisinin gelişmesiyle, bilimsel ilerlemeler ile layik burjuva kültürü biçimlenirken dinden birden kopamayan ya da koptuğu halde bunu açıkça ortaya koyamayan düşünürlerin sığınağıdır.

Bodin'in dine inanmamakla birlikte astrolojiye ve büyücülüğe inanması şaşırtıcıdır. Süpürgeye binip uçan cadıların varlığının «apaçık» bir gerçek olduğunu söyler (kim görüşlerini savunurken, onların kanıt getirmeye bile gerek olmayan «apaçık» gerçekler olduğunu söylerse, siz gene de onu, söylediklerinin altını kurcalamadan bırakmayın). Bodin krallık savcısı olarak ruhunu şeytana satan büyücülerin nasıl yakalanacaklarını anlatan bir kitap da yazmıştır.

Bodin'in Siyasal Görüşleri : Jean Bodin *Devlet Üstüne Altı Kitap*'ta, mutlak monarşiyi, kralların tanrısal hakları kuramı yerine, tarihsel, felsefi, hukuksal, özetle layik düşüncelerle ördüğü egemenlik kuramı ile savundu. Kralların tanrısal hakları kuramı, kanıtlarını, dinsel kültürden, teolojiden sağlıyordu. Bodin dini bir yana bırakınca, mutlak monarşi kuramını dayandıracağı yeni bir temel aradı. Devleti öyle bir temele dayandırmalıydı ki, ondan mutlak monarşiyi destekleyen sonuçlar çıkarabilsin. Bu amacı için, «ataerkil aile»yi görüşlerini dayandıracağı temel olarak seçti. Şimdi Bodin'in ataerkil aileye dayandırarak geliştirdiği siyasal görüşlerini bir bir görelim.

Bodin'e Göre Devletin Amacı Yurttaşların Mutluluğudur : Bodin, siyasal görüşlerinde en çok Aristoteles'den etkilenmiş *Devletin Altı Kitabı*'nda (pek becerebilmiş görünmezse de) Aristoteles'in *Politika* adlı yapıtına koşut, çağdaş bir genel siyaset kuramı yaratmak istemişti.

O da siyasal düşünüşünü, Aristoteles gibi, devletin amacını araştırmakla başlatır. Devletin amacı yurttaşların iyiliğini ve mutluluğunu, barışı ve güvenliği sağlamaktır. Bu amaç ise, yurttaşların bedenlerinin ve ruhlarının gereksinimlerinin karşılanmasıyla gerçekleştirilir. Bu nedenle devletin, ulusun maddi ve ekonomik refahını sağlamaya yönelmiş bir politika gütmesi gerekir. Ruhun gereksinimi ise derin düşünmek ve bilgili olmaktır ki, devlet bunu da sağlamaya çalışmalıdır. Devletin amacını böylece saptadıktan sonra, devletin kaynağını araştırmaya girişir.

Bodin'e Göre Devletin Kaynağı Ailedir : Bodin'e göre bütün toplulukların kaynağı aile olduğu gibi, devletin kaynağı da ailedir. Bu görüşüne uygun olarak şöyle tanımlar devleti :

> «Devlet, birçok ailelerin ve onlarla birlikte malik oldukları şeylerin egemen kudret tarafından hukuka uygun olarak adaletle yönetilmesidir.»
>
> *(Devletin Altı Kitabı,* Kitap I. Bölüm 1)

Bu tanımlamayla devletin adeta «ailelerin hükümeti» olduğunu söylemiş olur. Ona göre, devletin kökeni zaptetmek isteğinin yol açtığı «zor» idi. İnsanlar zora dayanılarak biraraya getirilmişlerdi. Ancak toplumda baba otoritesi, zamanla bu zorun yerini alıp hukuku getirerek devleti yaratmıştır. Bodin Romalılar'ın ataerkil aile anlayışlarının ürünü olan «*pater familias*» (aile başkanı) kavramını canlandırmak istemektedir. Bu anlayışına göre aile başkanı, aile üyeleri, yani eşi, çocukları ve köleleri üzerinde, onların canları üzerinde karar vermeye varana dek mutlak bir egemenlik hakkına sahiptir.

İşte Bodin, devletin kaynağını ailede görmekle, devleti aileye benzetmekle, babanın aile içindeki yerini ve rolünü devlet içinde krala vermek istemektedir. Devlet büyük bir ailedir, kral da bu ailenin üyeleri (uyruklar) üzerinde mutlak egemenliğe sahip olarak onu yöneten baba durumundadır.

Bodin'in Egemenlik Kavramı : Egemenlik Mutlaktır : Bodin'in siyasal düşünüşünün odak noktası ve onun siyasal düşünüşe katkısı «egemenlik» kavramıdır. Ona göre egemen bir iktidar olmadıkça iyi düzenlenmiş bir toplum olamaz. Kralın egemenliği de babanın egemenliğinden kaynaklanmıştır, babanın egemenliği gibi mutlaktır. Şöyle tanımlar Bodin egemenliği :

«Bir devlette egemenlik, yurttaşlar ve uyruklar üzerinde en yüksek, en mutlak, en sürekli güçtür.»

(Devletin Altı Kitabı, I. VIII)

Bu tanımdan egemenliği, 1. en yüksek, 2. en mutlak (sınırsız), 3. en sürekli iktidar olarak gördüğü anlaşılıyor. Egemenliğin bu nitelikleri onu öteki iktidarlardan, öteki buyurma güçlerinden ayırır. Egemen, en yüksek buyurma gücüne sahip olan kimsedir. Herhangi bir yönetici kendi üzerindeki birinin buyurma gücü ile sınırlıysa, o kimse egemen sayılmaz. Kralın en yüksek memurları bile egemen değildir; egemenin, kralın ajanlarıdır. Bir ülkede tek bir egemen vardır. Tek bir egemen yoksa, o ülkede devlet, devlet düzeni yoktur, kargaşa vardır. Kısacası «egemenlik bölünemez.»

Egemenlik en yüksek buyurma gücü, en yüksek iktidar olup, öteki bütün buyurma güçleri, öteki bütün iktidarlar ondan çıkmadır; onun izni ile, onun izin verdiği kadar ve onun izin verdiği sürece vardırlar. Öteki bütün buyurma güçleri egemen tarafından «sınırlı bir süre» için verildiği halde, egemenin buyurma gücü «süreklidir.»

«Egemenlik mutlaktır», onu sınırlayan hiç bir güç yoktur. Ne uyruklar, ne sınıflar, ne kurumlar, hatta ne yasalar onu sınırlayabilir. Çünkü yasaları koyan da egemen olduğuna göre, ondan yasaya uyması istenemez. Bugün koyduğu bir yasayı, yarın bir başka yasa ile değiştirebilir.

Egemenlik Bodin'in tanımladığı gibi tanımlanıp kabul edilirse, bütün bu sonuçları da zorunlu olarak kabul etmek gerekir. Bodin'in egemenlik anlayışı, mantıksal açıdan ve hukuksal açıdan tutarlıdır. Ama siz «ben egemenliği bölünmez, mutlak bir iktidar olarak görmüyorum» derseniz, Bodin'in size vereceği yanıt, tarihsel, siyasal nitelikte bir yanıt olacaktır : Anarşiye düşmek istemeyen her devlet tüm egemenliği tek bir krala, tek bir kurula bırakmak zorundadır. Egemenlik bölündü mü anarşi çıkar. Bu nedenle iki seçenekten birini seçmek zorundasınız; ya mutlak egemenlik ya da anarşi. Egemenliği hem bölmek hem de düzeni sağlamak olanaksızdır. Bu yanıtı verirken kafasında, yakın örnek olarak, Fransız din savaşlarının yol açtığı kargaşa vardır.

Bodin'e Göre Yönetim Biçimleri ve Karma Yönetimlerin Olanaksızlığı: Bodin, egemenlik kavramı ile tutarlı olarak, bir tek

devlet biçimi olduğunu, ama, egemenliğin odaklaştığı yere göre, üç yönetim biçiminin olabileceğini söyler; karma yönetimi de kabul etmez.

Eğer egemenlik, son sözü söyleme hakkı, toplumun tabakalarının, sınıflarının (ya da bunları temsil eden meclislerin) birinde odaklaşmış ise, o ülkede bir kral da olsa, kral bu tabakaların, meclislerin çıkardığı yasalarla sınırlı ise, egemen değildir, dolayısıyla yönetim biçimi monarşi değildir. Bu durumda iki olasılık söz konusu olabilir. Egemenlik, son sözü söyleme hakkı, yasa çıkarma hakkı toplumun aristokratlar zümresinin (veya bunları temsil eden aristokratik bir meclisin) elinde ise, yönetim biçimi aristokrasidir. Egemenlik, son sözü söyleme hakkı, yetkisi halk zümresinin (veya bu zümreyi temsil eden halk meclisinin) elinde ise, yönetim biçimi demokrasidir.

Egemenliğin, kralın, aristokratların ve halkın arasında bölündüğü bir «karma yönetim» olanaksızdır. Çünkü egemenlik bölünemez. Bölünmeye kalkışılırsa, ya egemenliği bölüşen taraflar arasında mutlaka kavga, giderek anarşi çıkar ki, o zaman ortada yalnız egemenlik değil devlet de yoktur. Ya da egemenlik, son sözü söyleme hakkı, zamanla onu bölüştüklerini sanan taraflardan birinin eline geçer. Tarihte karma yönetim olduğu söylenen yönetimlere bakmak gerekir. Son sözü söyleme, yasa çıkarma yetkisi, aristokların elinde ise, yönetim aslında bir aristokrasi, halkın elinde ise, bir demokrasidir. Bu nedenle karma yönetim sanılan Roma yönetimi bir demokrasiydi. Fransa ise, tam bir monarşidir. «Fransa monarşi ise, kralın yanındaki Bodin'in üyesi bulunduğu *Etats Généraux* da ne oluyor?» diye mi soruyorsunuz? Bodin'e göre bir egemen kurul değil, kralın buyruğu ile toplanan ve dilek getiren bu danışma meclisidir.

Demek ki, Bodin'e göre üç yönetim biçimi vardır: 1. Monarşi, 2. aristokrasi, 3. demokrasi. Karma yönetim biçimi yoktur ve olanaksızdır. Bodin'in egemenlik kavramı, yönetimlerin klasik sınıflandırılmasında «iyi» denen bu yönetim biçimlerinin bozulmuş durumları olan «kötü yönetim biçimlerini (tiranlık, oligarşi, yasasız demokrasi biçimlerini) ayrı yönetim biçimleri olarak kabul etmesine de engeldir. Çünkü bu bozuk biçimler genellikle egemenlerin yasalara uymadıkları, genel yarar yerine özel ve sınıfsal çıkarlarını izledikleri yönetim biçimleri olarak görülür. Oysa Bodin'in egemenlik kavramının, ne egemenin yasalarla sınır-

lanmasına ne de genel yarara uygun davranıp davranmadığının araştırılmasına tahammülü yoktur.

Bodin'e Göre En İyi Yönetim Mutlak Monarşidir : Bodin kabul ettiği yönetim biçimleri arasında en iyi yönetimin monarşi olduğunu söyler. Bunu söylemese bile, kabul ettiği biçimi ile egemenlik kavramının en iyi biçimde mutlak monarşide gerçekleşeceği ortada. Böyle bir egemenlik kavramına dayanacak düşünüşte, düşünce halkaları, kişiyi mutlak monarşiye götürecek, mutlak monarşiyi en iyi yönetim biçimi olarak gösterecek yolda zincirlenir. Bodin'in de amacı egemenlik kavramıyla mutlak monarşinin layik kuramını hazırlamaktır.

Bodin, egemenliğin aristokratlara ya da halka da verilebileceğini, ama bunun uygulamada anarşiye yol açabileceğini söyler. En iyi düzenlenmiş tek yönetim biçimi ise, egemenliğin, bölünme tehlikesi olmaksızın, tek bir kişiye verildiği monarşidir. Tanrı ve bütün büyük düşünürler (Bodin'e göre) monarşiden yanadırlar. Kısaca, en iyi yönetim biçimi «Birliği, uyumu, eşitliği kolayca bir araya getirebilen monarşidir.»

Bodin'de Egemenliğin Sınırları ve Doğal Yasalar : Bodin egemenliğin sınırsız olduğunu söylerken, egemenin herhangi bir kişi, kurul, ya da yasayla sınırlı olmadığını anlatmak ister. Bu ise egemenin keyfi, giderek zorbaca davranması karşısında hiç bir dünyevî engelin bulunmayacağı anlamına gelir. Egemenin zorbalaşması tehlikesine karşı Bodin, egemenin insanlara karşı sorumlu olmamakla birlikte, tümüyle sorumsuz olmadığını söyler.

Gerçi egemenin iradesi yasadır ve onu hiç bir zaman, hiç bir insan yapısı yasa sınırlayamaz. Ama insan yasaları ile sınırlı olmayan egemen doğa yasası ile sınırlıdır. Çünkü doğa yasası insan yasasının üzerindedir. Egemen yasa koyarken bu doğa yasalarını göz önüne alır. Egemeni doğa yasasına uymaya zorlayan vicdanıdır.

Buna karşın, egemen doğa yasasına uymazsa, ona kimse doğa yasasına uymadığı için hesap sormaya kalkışamaz. Çünkü doğa yasasını çiğneyen monark, insanlara değil, Tanrı'ya karşı sorumludur. Böylece de Bodin, doğa yasaları ile tanrısal yasaları çakıştırmış olur, doğal hukuk ile tanrısal hukuku çakıştırmış olur. Egemenlik kavramı ile layik bir siyaset kuramı oluşturmuş olan Bodin, bir noktada kuramını gene dinsel bir düşünce ile desteklemek zorunda kalmıştır.

Doğa yasasının içeriğinin ne olduğunu sorarsak, Bodin bize doğa yasasının, tanrısal yasanın, Tanrı'nın meleklere, meleklerin insana, insanın hayvana, ruhun bedene egemen olması, buna karşılık, bedenin akla, bireylerin devlet memurlarına, memurların kralara, kralların Tanrı'ya boyun eğmesi olduğunu söyleyecektir. Demek ki doğa yasası, tanrısal yasa, tanrısal düzen; eşitsizlikçi hiyerarşik bir düzendir. Bunun yanı sıra bir de «akte vefa» ve «mülke saygı» olarak iki temel doğa yasasından söz edecektir. Bunların her ikisinin de burjuva ekonomisinin gereksindiği iki temel hukuk kuralı olması bir rastlantı ürünü müdür acaba? Bunu Bodin'in mülkiyet kavramını incelerken anlayacağız.

Bodin'in Mülkiyet Savunması: Bodin mülkiyeti savunacağı siperleri devlet öncesi toplumla ilgili görüşlerinde hazırlamaya başlamıştır. Devletten de önceki ve kendisinden devletin çıktığı toplum olan aile, karı koca, köleler ve ailenin mülklerinden oluşur. Bu nedenle, egemenlik krala ait ise de, mülk aileye aittir. Özel mülkiyet bir doğa yasasıdır. Egemenin ona saygılı olması gerekir.

Özel Mülkiyete saygıyı böylece doğa yasası ile temellendirdikten sonra, yapıtında fırsat buldukça dönüp dolaşıp ortak mülkiyetten yana düşüncelerinden dolayı Platon'u ve komünist bir toplum düzeni çizdiği *Utopia* adlı yapıtından dolayı, kendisinden bir kuşak önce yaşamış İngiliz düşünürü olan Thomas More'u, Anabaptistleri eleştirir. Eski Yunan'da uygulandığını okuduğu borçların bağışlanması, toprakların yeniden bölüştürülmesi gibi politikalara karşıdır. Borçların bağışlanması kirayla geçinen bazı dul ve yoksulları ezerken, borçların bağışlanacağını erken haber alıp, alacaklarını toplayan tefecileri kazançlı çıkarır. Toprakları eşit bölüştürme ise, eşitlik perdesi arkasında yapılmış bir hırsızlıktır. Eşitlik dostluk yaratır sözleri yanlıştır. Eşitlik nefret ve kıskançlığa, ayaklanmaya ve iç savaşlara yol açar.

Monarka mutlak egemenlik veren Bodin, mülkiyeti onun egemenlik alanı dışında bırakmıştır. Örneğin kral kamu topraklarının sahibi değildir. Bu nedenle onları başkasına devredemez. Mülk o kadar kutsaldır ki, egemen, sahibinin rızasını almadan ona dokunamaz. Bodin'e göre bu nedenle Fransız kralı, vatandaşlardan vergi alırken, *Etats Généraux*'nun oyunu almak durumundadır.

Bodin'in Öteki Siyasal Görüşleri: Devletin Altı Kitabı'nda Bodin, önemli bularak ayrı ayrı ele aldığımız düşünceleri yanı sıra başka konular üzerinde de durmuştur.

Aristoteles'i izleyerek, devrimlerin nedenleri üzerinde durmuş ve bazılarının aşırı zengin, bazılarının aşırı yoksul olmalarının devrimlerin baş nedeni olduğunu söylemiştir. Devrimi, «egemenliğin yer değiştirmesi» olarak tanımlamıştır. Devrimlerin önlenmesi için kralın, hiç bir parti ile birleşmemesini, dinsel hoşgörü sahibi olmasını ve verdiği sözleri yerine getirmesini öğütlemiştir. Devrimlerin önlenmesi yolunda astrolojiden (müneccimlikten) yararlanılabileceğini düşünmesi, onun dine inanmadığı halde boş inançlara (batıl inançlara) sahip oluşunun bir başka örneğidir.

Gene Aristoteles'den etkilenerek, çevresel koşullarla insan tipleri ve yönetim biçimleri arasında ilişkiler kurmaya kalkışmıştır. Kuzeyin soğuk ve kuru havasının insanları aptal ama güçlü yaptığını, bu nedenle onların boyunduruk altına girmeyip demokrasi ile yönetildiklerini; güneyin sıcak ikliminin insanları zeki ama tembel yaptığını, bu nedenle tiranlık yönetimine boyun eğdiklerini; orta iklim kuşağının ise insanları hem akıllı, hem dinamik yaptığını, bu nedenle en iyi düzen olan monarşiye sahip olduklarını söyler.

Ayrıca, yapay yollarla serveti yeniden dağıtmanın zararlı ve tehlikeli olduğunu, nüfus planlamasının da gene zararlı olduğunu, zenginlerin yoksullara baskısını önlemenin yolunun, borçların bağışlanması değil tefeciliğin yasaklanması olduğunu, din adamlarının elinde biriken servetin toplumda çatışma yarattığını öne sürmüştür.

Bodin'in siyasal düşüncelerini teker teker gördükten sonra, ona bir de toptan baktığımızda, Bodin'in siyasal kuramının «mutlak monarşi» ile «mülkiyet hakları» olmak üzere iki odak noktasının bulunduğunu, siyasal kuramını, zaman zaman çelişen bu iki amaca hizmet etmek için kurduğunu anlarız.

c. Hobbes : Toplum Sözleşmesi Kuramı Mutlak Monarşinin Hizmetinde

Machiavelli ve Bodin, mutlak monarşinin kuramını yaratmaya çalışmışlardır. Machiavelli'nin kuramı, layik bir burjuva kültürüne dayanmış olmakla birlikte, siyaset kuramı ile sınırlı olan, felsefi bir sistem içine oturtulmamış bir kuramdı. Bodin'in mut-

lak monarşi kuramı daha kapsamlı idiyse de, daha sistemli değildi. Buna karşılık Hobbes, mutlak monarşi kuramını bir genel felsefe sistemi içinde sunmayı başardı. Genel felsefesinin «materyalist» oluşu, insanların eşitliğine inanışı, mutlak monarşiyi savunmakla birlikte onu (ileride demokratik yorumlamaları yapılabilecek) toplum sözleşmesi kuramı ile savunuşu, onun burjuva kültürü ile beslenmiş olup, burjuva düşünüşünü temsil ettiğini göstermeye yeter. İngiliz iç savaşında cumhuriyetçilerin karşısında, aristokratların desteklediği kralcıların yanında görünmesi bizi yanıltmasın.

Anımsayacaksınız İngiliz iç savaşı, Lordlar ve Avam Kamaralarından, aristokrasinin ve burjuvazinin temsilcilerinden oluşan, yetkilerini genişletme yolunda ilerleyen parlamentonun, Kıta Avrupası krallarına özenen İngiliz krallarının mutlak monarşi eğilimlerine karşı çıkmasıyla patlak vermişti. Bu nedenle iç savaşın ilk aşamasında burjuvalarla aristokratlar krala karşı birlikte savaşırlarken, iç savaşın gittikçe burjuvaziden yana gelişmesi, devrimin radikalleşerek, demokratik eşitlikçi burjuva siyasal amaçları ardında koşulmaya başlanması, aristokratları ürkütüp, burjuva devrimcilerinden ayrılmalarına, kralcıların yanına geçmelerine yol açmıştır.

Hobbes'un amacı o ya da bu yanı tutmak değildi. Yalnızca egemenliğin kral ile parlamentonun arasında bölünmesinin sonucu olarak gördüğü iç savaşın yarattığı dehşetten ve kargaşadan ürkmüştü. Bu nedenle baş tasası iç savaşların önlenmesi oldu. Bunun için, egemenliğin bölünmedikçe kralın ya da parlamentonun elinde toplanmasına bir diyeceği yoktu. Ama Fransa'da tanıdığı mutlak monarşiden etkilenerek, o dönemde mutlak monarşinin yeni burjuva ekonomisine daha iyi hizmet edeceğini anlamasıyla tüm egemenliğin kralda toplanması görüşünü savundu.

Hobbes'un Yaşamı: Thomas Hobbes (1588-1679) yaşamını anlattığı yapıtında, kendisinin korku ile birlikte doğduğunu, yaşamına korku duygusunun egemen olduğunu söyler. Söylediğine göre annesi onu, yenilmez İspanyol armadasının saldırmak üzere İngiltere'ye gelmekte olduğu söylentisinin yarattığı korku ve heyecan ile, yedi aylıkken doğurmuş. Babası kavgacı, iyi eğitim görmemiş bir Anglikan mahalle papazı imiş. İşinden atılmış, eşini ve çocuklarını bırakıp gitmiş, Hobbes'u amcası yanına alıp, okutup büyütmüş.

On dört yaşında klasikleri öğrenen Hobbes, on beş yaşında Oxford Üniversitesi'ne girer. Burada beş yıl skolastik, mantık ve Aristoteles öğrenir. Ancak kendisine öğretilen şeylerden hoşlanmamaktadır. İleride Oxford'da harcadığı yılların kendisine pek bir şey kazandırmadığını söyleyecektir. Ama bize Hobbes'u kazandırmıştır. Çünkü Oxford'da öğrendiklerine karşı tepkisi, onun idealist felsefeye karşı çıkıp, materyalist bir dünya görüşüne eğilim göstermesine neden olmuştur.

1628 yılında Parlamento, vatandaşların «Haklar Yasası»nı çıkarınca, Hobbes demokrasinin yol açabileceği kötülükleri göstermek için, *Thukydides Tarihi*'ni çevirir. Thukydides bu kitapta, devleti ve savaşı yönetmekten anlamayan halkın, aristokratların yerini alıp Atina'yı demokrasi ile yönetmeye kalkınca, Atina'yı nasıl batırdıklarını anlatmaktadır.

1628 yılında koruyucusu olan kont ölünce, Hobbes bir süre için Fransa'da ve İtalya'da yaşar. Bu olanaktan yararlanarak Galileo ile tanışır. 1640'da İngiliz devrimi (iç savaş) patlak verip, kralın daha önce dağıttığı parlamento toplanınca, Hobbes kendisine bir şey yapılmasından korkarak Fransa'ya kaçar. Fransa'da da Francis Bacon'a yazmanlık etmiş, Descartes ile tanışmıştır.

1641 yılında *De Cive* (Kent Üstüne) adlı yapıtını yazar. Bu yapıtında daha sonra yazacağı ünlü *Leviathan* adlı yapıtında geliştireceği görüşleri ortaya koymuştur. 1651'de ise, *Leviathan*'ı Fransa'da yayınlar. Adı dilimize bazı yazarlarca «Ejderha», bazılarınca «Dev» olarak çevrilen bu yapıtı, ne kendisi gibi iç savaştan dolayı Fransa'ya kaçan İngiliz kralcı göçmenlerinin, ne de Fransız hükümetinin hoşuna gider. İngiliz göçmenleri onun tek iç savaşın önlenmesi ve bir daha benzeri iç savaşların çıkmaması için, mutlak egemenliğin kralda olması kadar parlamentoda olmasını da kabul etmeye hazır tutumundan rahatsız olmuşlardır. Katolik kilisesine saldırıları ise, Fransız hükümetini gücendirmiştir.

Bunun üzerine kendini gene güvenlik içinde görmeyen Hobbes, bu kez İngiltere'ye kaçar. Cromwell'e boyun eğer, her türlü siyasal eylemden kaçınır. Cumhuriyetin yıkılıp krallığın yeniden getirildiği 1660 Restorasyon hareketinde, İngiliz kralı, krallığın davasına, düşünceleriyle ve yapıtlarıyla yaptığı hizmetten dolayı, Hobbes'a yüz sterlin maaş bağlar (sa da iş ödemeye gelince verdiği sözü unutmuş görünür). Hobbes'un dine ve Tanrı'ya karşı takındığı

kuşkucu tutum, kendisinin yeniden gözden düşmesine yol açar. Avam Kamarası, özellikle Hobbes'unkiler olmak üzere, ateist (tanrıtanımaz) yazıları inceleyecek bir komisyon kurunca Hobbes'un sesi soluğu kesilir, tartışmalı konularda yazamaz olur. Seksen dört yaşında «artık ölümüm yaklaştı» diye yaşamının öyküsünü kaleme alan Hobbes, seksen yedi yaşında çevirdiği Homeros destanlarını bastırır ve doksan bir yaşındayken, 1679'da ölür.

Gördüğümüz gibi Hobbes dolu bir yaşam sürmüştür bu dolu yaşamın ürünleri de o ölçüde bol olmuştur. Ürünleri, çok iyi bildiği klasik dillerden (özellikle Eski Yunanca'dan) yaptığı çevirilerden gününün en güncel sorunları üzerindeki görüşlerini yansıtan yapıtlarına dek uzanmaktadır. Onun gününün sorunlarını aydınlatacağını umarak yaptığı çeviriler, Eski Yunan toplumu ve kültürü ile yeniçağ Batı toplumunun ve kültürünün koşutluklarının ürünü ve yansımalardır.

Hobbes'un Yapıtları : Hobbes'un yapıtlarının bir listesini vermek, bize onun ilgi ve bilgi alanı hakkında bir fikir verebilir :

1628'de *Thukydides Tarihi* çevirisi
1640'da *Human Nature* (İnsanın Doğası)
1640'da *De Corpore Politico* (Siyasal Düzen Üstüne)
1641'de *De Cive* (Kent Üstüne)
1651'de *Leviathan* (Dev)
1655'de *De Corpore* (Beden Üstüne)
1656'da (Özgürlük Zorunluluk ve Tarih Üstüne)
1658'de *De Homine* (İnsan Üstüne)
1676'da Homeros destanları çevirisi
1689'da ölümünden sonra basılan *Behemoth* (İngiliz iç savaşlarının nedenlerinin tarihi hakkında)

Hobbes'un Genel Felsefesi : Hobbes, kısa adıyla *Leviathan* (Dev), tam adıyla «Dev ya da Din ve Dünya Devletinin Dokusu, Biçimi, Erki» adlı yapıtında, üzerinde siyasal kuramını kuracağı genel felsefesinin tam bir materyalist felsefe olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Ontolojik tutumu, yani felsefenin gerçekte var olan nedir, madde midir yoksa maddesel varlığı olmayan varlıklar mıdır; maddeden bağımsız varlıklar (idealar) var mıdır? sorusuna yanıt

arayan «varlıkbilim» dalındaki tutumu, materyalisttir. Yalnızca maddenin var olduğunu, maddesel varlığı olmayan hiç bir varlığın var olamayacağını söyler.

«Cismi olmayan söz saçmadır» der. Kendisine yöneltilebilecek «cismi olmayan Tanrı da mı saçmadır?» biçimindeki bir soruya «evet saçmadır» dememek için dudaklarını ısırdığı anlaşılıyor. Bunu onun bu soruyu yanıtlamak için iki kaçamak yolu hazırlamış oluşundan anlıyoruz. 1. Tanrı felsefe nesnesi (konusu) değildir, 2. kaldı ki, der, pek çok düşünür Tanrı'yı da cismi olan bir varlık olarak düşünmüştür. Bununla, Tanrı gibi bir varlık varsa, onun bile cisimsel bir varlık olacağını söylemek ister .

Hobbes, epistemoloji, yani felsefenin «bilgilerimizi nasıl ediniriz, neyi bilir, neyi bilemeyiz, gerçeği ne ölçüde bilebiliriz?» sorularına yanıt arayan «bilgi kuramı» dalında, bu materyalist görüşünü sürdürerek, ampirik (görgül) bir tutum takınır. Platon'un dediği gibi bilgilerimizin doğuştan gelmediğini, akıldan çıkmadığını, fakat sonradan, dış dünyadan duyumlar yoluyla edinildiğini söyler.

Böyle bir materyalist tutumla, idealist felsefenin bir türü olan dinlerin eleştirisine geçer. Hobbes'a göre çoktanrıcı dinler «korku»nun ürünüdür. Doğa güçleri karşısında duyulan korku yaratmıştır bu dinleri. Her bir doğa gücü böylece bir tanrı biçimine sokulmuştur. Hıristiyanlık ve Musevilik dışındaki (tek tanrılı) dinler ise, düşlerin gerçeklikle karıştırılmasının sonucu olarak, insanın düşgücünün ürünüdürler. Hobbes'un burada da kaçamak yaptığını görüyoruz. Müslümanlık ile Hıristiyanlık arasında hiç bir nitelik farkı yoktur; ikisi de tektanrıcıdır. Ancak üzerine Hıristiyanların yıldırımlarını çekmemek için, Hıristiyanlığı ve Museviliği çoktanrıcı dinler dışındaki dinlerin dışında bırakmıştır. Hobbes, görünmez korku kamuya mal olmuşsa din, olmamışsa boşinanç olacağı düşüncesindeydi.

Böylece maddesel varlığı olmayan bir şeyin var olamayacağına inanan Hobbes, dikkatini, düşüncesini, maddesel dünyaya çevirir. Bu konuda çağının bilginleri, Kepler ve Galileo, doğanın mekanik bir yorumunu yapıp olayları hareket ile açıklamışlardı. Hobbes da bu «mekanik materyalist» görüşü benimsedi. Sabırsız bir tutumla, erken bir genelleme ile, insanı, toplumu ve toplumsal olayları da madde dünyası için ortaya atılan mekanist materyalist yasalarla açıklamaya girişti.

«Her olay nesnelerin en yalın hareketleriyle başlar ve hareket olduğu ilk bakışta anlaşılamayacak kadar karmaşık durumlara geçer.»

Nesnelerde hareket daha yalındır. Nesnenin kendini insan fizyolojisinde ve psikolojisinde ortaya koyan hareketleri, daha karmaşıktır. Bir başka deyişle, insan fizyolojisi ve psikolojisi, nesnenin daha karmaşık hareketlerinden başka bir şey değildir. Nesnenin en karmaşık hareketi ise, toplum ve devlet denen, yapma, insan yapısı cisimde görünür. Kısaca, insan da toplum da aslında nesnedir ve nesnenin hareket yasaları, daha karmaşık hareketten başka bir şey olmayan insan ve toplum olayları için de geçerlidirler demek istiyor. Bu noktada insan felsefesi ile ilgili görüşlerine geçer .

Hobbes'un İnsan Felsefesi: Hobbes, önce, insanı harekete getiren, insanın hareketlerini yöneten şeyin Aristoteles felsefesindeki gibi «erek» değil, «neden» olduğunu söyleyerek, insanın erekçi yorumlarına karşı çıkıp, nedensellikçi bir tutumu benimser. İnsanı karmaşık bir nesne, insanın fizyolojisini ve psikolojisini nesnenin karmaşık hareketlerinin ürünü olarak gören Hobbes, insan davranışlarını da mekanik materyalist açıdan açıklamaya kalkışır.

Hobbes'a göre, nesnelerin hareketi, duyu organları kanalıyla merkez sinir sistemine ulaştırılınca, burada duyumlar belirir. Duyumları, duyguları ve düşünceyi kapsayan insan davranışları, nesnenin hareketinin karmaşık bir biçiminden başka bir şey değildir.

Duyumlar bizi bir şeye itiyorlarsa «istek» söz konusudur; bir şeyden uzaklaşmaya itiyorlarsa «nefret» duygusu. Duygular insanı, yaşamın sürdürülmesine zararlı olan şeylerden kaçırırlar; yaşamın sürdürülmesine yararlı olan şeye yöneltirler. Yaşamın sürdürülmesine yararlı olan istek konusu şeyi elde etmek, insana «haz», yaşamın sürdürülmesine zararlı olan nefret konusu şeye uğramak «elem» verir. Hobbes böylece iki temel duyguyu açıklayıp, duyguları ve düşünceleri bunlardan türetmeye çalışır. Örneğin irade, kafada zıt etkiler arasında oluşan bir hesaplaşma sonunda elde kalan «son istek»tir.

Nesnenin hareket yasasından hareketle, duyumları, duyguları ve düşünceyi, böylece insan psikolojisinin yasalarını açıkladığına inanan Hobbes, gene duygulardan hareketle, ahlâk yasa-

larını ortaya çıkarmaya çalışır. Duyguların, isteklerin, yaşamı sürdürmeye yararlı olduğu için, kişiyi onu elde etmeye ittiği şey «iyi» dir. Nefretin, yaşamın sürmesine zararlı olandan uzaklaştırdığı şey ise «kötü»dür. Bu açıdan bakıldığında insan için en kötü şey «ölüm», en iyi şey de «yaşam»dır.

İnsan her zaman hazza, yaşamını sürdürücü şeylere koşan, elemden, yaşamına zararlı olan şeyden kaçan «bencil» bir yaratıktır. Böylece Hobbes, iyinin, kötünün ölçütlerini koyduğunu ve insan davranışlarını açıklayacak bilimsel anahtarları bulduğunu sanır. Sanır diyoruz, çünkü Hobbes'un buraya dek izlediğimiz açıklamaları sağlam, bilimsel ve sıçramasız bir neden-sonuç zinciri gibi görünüyorsa da, öyle değildir. Nesnenin hareket yasalarını insanın duyumları alanında izlemek, çağının biliminin, ne de daha çağımızın biliminin altından kalkabileceği bir şey değildir. Örneğin Hobbes, zamanının tıp biliminin geriliğinden dolayı yaşamsal hareketlerimizi yöneten merkezin beyin değil, kalp olduğunu sanmaktadır. Bu nedenlerden dolayı kurduğu neden-sonuç ilişkileri gerçek, bilimsel neden-sonuç ilişkileri değildir; kurgusal düşüncenin ürünü olan keyfi neden-sonuç ilişkileridir. Hareket yasalarının insan fizyolojisinde aldığı biçimin yalnızca karmaşık olduğunu söylemiştir, ama bu hareketleri açıklayabilmiş değildir.

Hobbes'un Toplum Felsefesi: Hobbes, nesnenin hareket yasalarını canlı varlığa, insanın fizyolojisine, psikolojisine düşüncesine uygulamaya kalkarak, sabırsız bir materyalist tutum, aceleci bir genelleme içine girmektedir. Olayların nedeni olan nesnenin hakeret yasalarının, insan davranışları alanında olduğu kadar toplumsal olaylar alanında da geçerli olduğuna inanır. Aralarındaki fark ona göre, yalnızca toplumun en karmaşık nesne; toplumsal olayların nesnelerin en karmaşık hareketi olmasıdır. Burada da nesnenin hareket yasalarının toplum için de geçerli olduğunu söyler, bunun açıklamasını yapmaz.

Hobbes toplum felsefesini insan felsefesine dayandırır. İnsan psikolojisine dayandırır demiyoruz, çünkü yaptığı psikolojiden çok felsefedir. Ona göre, insanın toplum içindeki davranışlarının temelinde «yaşamını sürdürmek» amacı ya da bunun uzantısı olan «güvenlik isteği» ile «bencillik» yatar.

Bu durumda asal olan bireylerin çıkarlarıdır. Toplum onların çıkarlarını gerçekleştirme aracıdır. Bu görüşleri ile Hobbes, top-

lum felsefesinin temellerine «bencillik», «bireycilik» ve «faydacılık» ilkelerini yerleştirmiş olur. Güvenlik isteği insan doğasının temel gereksinimidir. Bu istek toplum içinde uygulamaya dökülünce «iktidar isteği» biçimine dönüşür. Çünkü öteki insanların arasındaki bir insan, onların üzerine bir egemenlik kurmadıkça kendini güvenlik içinde duyamaz. Bir insanın öteki insanlarla ilgilenmesinin nedeni kendi güvenliği ile ilgili tasalarıdır. İktidar isteğinden tutturarak, Hobbes'un toplum felsefesinden, toplum felsefesinin bir bölümü olan siyaset felsefesine geçebiliriz.

Hobbes'un Siyaset Felsefesi : Hobbes, toplumun ve devletin ortaya çıkmasından önce, «güvenlik gereksinimi» içinde olan ve bu nedenle öteki insanlar üzerinde iktidar kurma isteği ile dolu insanlardan oluşan bir (toplum demek için zaman daha erken) insanlar kalabalığı düşünür. Bu onun «doğa durumu» varsayımıdır.

Hobbes'da Doğa Durumu Kavramı : Hobbes'a göre insanlar toplumdan ve devletten önce bir doğa durumu içinde yaşıyorlardı. Doğa durumunda bütün insanlar güvenlik gereksinimi, bu nedenle de başkaları üzerinde egemenlik kurma isteği içindeydiler. Ne var ki, doğa durumunda insanlar bir de kabaca, aşağı yukarı birbirlerine eşittiler :

> «Doğa, insanları beden ve zihin yeteneklerinde öyle eşit yaratmıştır ki, bazen besbelli bedence daha güçlü ya da bir başkasından daha keskin zekalı biri bulunsa bile, herşey hesaba katılınca, iki insan arasındaki fark bir kimsenin kendinden başkalarında bulunmayan bir üstünlükte olduğu savını öne sürebilmesine elverecek kadar büyük değildir. Çünkü beden gücü söz konusu oldukta, en zayıf olan -ya gizli bir düzenle, ya da kendisi gibi aynı tehlike altında olan başkaları ile birleşerek- en güçlüyü öldürmeye yetecek kadar güçlüdür.»
>
> (*Dev*, XIII. 1)

Burada kabaca, insanlar doğa durumunda hiç değilse «birbirlerini öldürebilme yeteneğinde birbirlerine eşittirler» demektedir. Bundan öte Hobbes, insanların kafa yeteneklerinin birbirlerine fizik yeteneklerinden de yakın olduğunu söyler.

Doğa durumunda insanlar arasındaki işte bu herhangi bir kimsenin bir başkasını yok edebileceği derecedeki eşitliktir ki,

güvensizlik yaratır. Aynı şeyi elde etmek isteyen iki kişi birbirine düşman olup, biri ötekisini yok etmeye çalışabilir. Biri istediğini elde edip güçlenirse de bu durumda kendilerini güvende görmeyen öteki insanlar birleşip onun üzerine yürüyebilirler. Kısacası, eşitlikten güvensizlik doğar.

Güvensizlikten kurtulmak için başkaları üzerinde egemenlik kurmaktan başka yol yoktur. Başkaları üzerinde egemenlik kurmaya çalışmak ise, savaşı doğurur. Hobbes'a göre uygar yönetimin bulunmadığı bu doğa durumunda «insan insanın kurdudur» (kendi Latince deyişiyle *Homo homini lupus)* . Doğa durumunda «herkesin herkesle savaşı» vardır.

Böyle bir sürekli savaş durumunda ise, insanlar çalışmalarının ürünlerinin başkaları tarafından ellerinden alınmayacağından emin değildirler. Bu nedenle de doğa durumunda tarım, zanaatlar, kültür, yani uygarlık yoktur. İnsanın yaşamı «ölüm korkusu içinde, yalnız, yoksul, kötü, kısa ve vahşidir.»

Buraya dek kendini spekülasyona kaptırıp koyuvermiş olan Hobbes'un burada aklı başına gelir. «Tarihte böyle herkesin herkesle sürekli bir savaş durumu geçmiş midir?» diye sorar kendi kendine. «Dünyanın her yerinde birden durumun böyle olduğu bir dönemin bulunduğunu sanmıyorum ama» der, «şimdi bile dünyanın böyle yaşanılan birçok yerleri vardır» diye ekler. Örnek olarak da Amerika'nın yerlilerini (Kızılderilileri) verir. Sonra bir egemen güç bulunmadıkça durumun nasıl olacağının iç savaşlara bakılarak anlaşılabileceğini söyler. Açarsak, demek istemektedir ki, böyle bir doğa durumu:

1. geçmişte olmuş olabilir,
2. zamanımızdaki ilkel topluluklarda vardır,
3. iç savaşlarda böyle bir durum doğabilir.

Bütün bunlara karşın Hobbes, bu açıklamalarıyla, doğa durumu ile ilgili görüşlerine tarihsel araştırmadan değil, «devletten önce insanlar ne durumda olabilirlerdi?» gibi bir soruya kafasından bir yanıt arayarak vardığını ortaya koymuş olur.

Doğa durumunda bir egemen ve haklının haksızın ölçüsü olan yasalar bulunmayacağından, hiçbir şeyin haklı ya da haksız, adaletli ya da adaletsiz olduğu söylenemez. Doğa durumunda adalet

gibi bir şey olmadığı gibi mülkiyet diye bir şey de yoktur. İnsanlar Hobbes'a göre, malın ve canın güvenlik içinde olmadığı böyle bir durumda sürgit kalamazlardı.

Hobbes'da Doğal Hukuk - Doğa Yasaları Kavramı: İnsanların içlerindeki ölüm korkusu, rahat yaşama isteği, çalışarak elde ettiklerine sahip olma umudu, onları bu genel savaş durumuna bir son vermeye itti. Bu yolda «akıl» da insanların üzerinde uzlaşabilecekleri barış koşullarının neler olduğunu onlara gösterdi. Aklın gösterdiği bu koşullar aslında insanların doğa yasası üzerinde birleşmelerinden başka bir şey değildi. Doğa yasası ise genel olarak :

> «Akılda bulunan ve insanın kendi yaşamı için zararlı olanı yasaklayan genel kuraldır.»
>
> *(Dev,* XIV)

İşte bu doğa yasasıdır ki, insanların birbirlerine zararlı olan şeyleri yapmalarının yasaklanması olanağını verecek olan devleti kurmalarına yol açmıştır. Devletin kurulup doğa durumundan kurtulunması, bir sözleşme ile, toplum sözleşmesi ile olmuştur.

Hobbes'un Toplum Sözleşmesi Kuramı: İnsanlar arasında doğa durumuna, herkesin herkesle savaşına son verilmesi, akla uygun biçimde karşılıklı güvenin sağlanması, insanların biraraya gelip yaptıkları bir sözleşme ile, «toplum sözleşmesi» ile olmuştur. Akıl, doğa yasası, insanlara, herkesin herşeyi yapma hakkı olduğu için sürekli bir savaş durumu olan doğa durumundan kurtulmanın yolunun, bu durumun tam karşıtı bir durumla, «kimsenin hiç bir şey yapmaya hakkının olmaması» ile bulunacağını göstermiştir. Böylece insanlar toplanıp, aralarında yaptıkları bir sözleşme ile, bütün haklarını bir egemene, sözleşmeye taraf olmayan bir egemene, temelli devretmişlerdir. Böylece başlarına, bütün haklarını devrettikleri bir egemeni geçirerek devleti kurmuş, doğa durumundan uygar toplum durumuna geçmişlerdir. Öneminden dolayı bunu bir de Hobbes'un kendisinden dinleyelim :

> «İnsanları yabancıların baskılarından ve birbirlerinin zararlarından koruyabilecek, çalışmalarının ve yeryüzünün ürünleri ile kendilerini beslemelerini ve doyumlu yaşamalarını güven altına alabilecek ortaklaşa bir erk kurmanın tek yolu, herkesin güç ve erkini bir kişiye, ya da -hepsinin iradesini, seslerin çokluğu ile bir tek iradeye çevirecek- bir kurula vermesidir. (Herke-

sin herkese) «senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde benim yaptığım gibi yetkili kılman koşulu ile kendimi yönetmek hakkımı bu kimseye, ya da bu kurula bırakıyorum ve onu yetkili kılıyorum.»

demesiyle sözleşme ve devlet ortaya çıkmıştır.

> «Böylece bir kimsede birleşmiş olan topluluğa devlet denir... O Leviathan'ın (Dev'in), daha saygılı konuşmak gerekirse, ölümsüz Tanrı'dan sonra barış ve savunmamızı kendisine borçlu olduğumuz o ölümlü tanrının türemesi budur.»
>
> (*Dev.* XIII. 2)

Devleti ortaya çıkaran böyle bir sözleşmenin ileride Hobbes'un ondan bir takım sonuçlar çıkarmasına olanak hazırlayan özelliklerine dikkati çekelim :

a. Toplum sözleşmesi insanların içe ve dışa karşı can ve mal güvenliklerini sağlamak için yapılır.
b. Sözleşme, insanlar arasında kendilerini yönetme haklarını hep birden bir egemene devretmeleriyle yapılmış olup, egemen sözleşmede taraf değildir.
c. İnsanların kendilerini yönetme haklarını devrettikleri bu egemenin tek bir kişi olması zorunluluğu yoktur. Egemen tek bir kişi ya da bir «kurul»dur.
d. Böylece ortaya çıkan devlet bir dev, sanki «ölümlü bir tanrı»dır.

Hobbes'un Toplum Sözleşmesinden Çıkarılan Sonuçlar : Siyasal düşünceler tarihinde toplumun, devletin ortaya çıkışını bir sözleşme ile açıklamaya girişenler, genellikle demokratik eğilimli düşünürlerdir. Çünkü hukukta sözleşme (akit), genellik «eşit tarafların karşılıklı çıkarları için yaptıkları ve tarafları bazı şeyleri yapma bazı şeyleri yapmama yolunda karşılıklı olarak bağlayan» bir hukuksal ilişki olduğu için, demokratik eğilimli düşünürler devleti, eşitlikçi demokratik çıkarsamalar yapmaya elverişli olan sözleşme ile açıklama yoluna başvurmuşlar ve sözleşme kuramlarını da demokratik çıkarsamalar yapmaya elverişli biçimde düzenlemişlerdir.

Almış olduğu layik burjuva kültürü ile, Bodin gibi, devleti din dışı bir temele dayandırmak gereğini duyduğunda Hobbes, dev-

leti sözleşmeye dayandırma yoluna gitmiştir. Ancak devleti sözleşmeye dayandıran öteki düşünürlerden farklı olarak Hobbes, toplum sözleşmesini, daha çok monarşik, hatta mutlak monarşik görüşlerine kanıtlar sağlayacak çıkarsamalar yapmaya elverecek bir biçimde düzenlemiştir. Kısaca, toplum sözleşmesi genellikle demokratik çıkarsamalar yapmaya elverişli bir kuram olduğu halde, Hobbes, özel bir toplum sözleşmesi kuramı düzenleyerek, toplum sözleşmesini monarşik çıkarsamalar yapmak için kullanabilmiştir. Hobbes toplum sözleşmesinden şu çıkarsamaları yapar:

a. Toplum sözleşmesinin varlık nedeni can ve mal güvenliğinin sağlanmasıdır. Can güvenliği sağlandığı sürece uyruklar egemene boyun eğerler.

> «Uyrukların egemene bağlı kalmaları, egemenin onları korumasını mümkün kılan erkinin süresi boyunca -daha sonra değil- devam eder. Çünkü insanların doğadan gelen kendilerini koruma hakları, başka biri onları koruyamayınca hiçbir sözleşme ile ortadan kaldırılamaz. Uymanın amacı korunmadır.»
>
> (*Dev*, XX)

Ancak egemen yasal olarak bile, yani yasalara uygun olarak uyruğu cezalandırmak için bile, bir uyruğu öldürmeye, yaralamaya kalktığında, uyruğun egemene boyun eğmeme özgürlüğü vardır. Bu durumda egemenle uyruk arasında doğa durumuna, savaş durumuna dönülmüş olur. Uyruk karşı koyar, egemen de doğa durumunun yasasına uygun biçimde büyük gücünü kullanarak gerekeni yapar, o başka.

Aynı biçimde egemenin, uyruklarının yaşamı üzerinde bir işlemi olan uyrukları askere almada, savaşa çağırmada, uyruğun rızasını alması gerekebilir. Gerçi Hobbes, uyruk askere gitmeye razı olmaz ise, egemen ile uyruk arasında gene doğa durumu savaş koşullarının ortaya çıkacağını, bu nedenle egemenin onu ölümle cezalandırabileceğini kabul eder. Bununla birlikte Hobbes, böyle bir durumda uyruğu, anlaşılıyor ki daha çok zengin uyruğu kurtaracak bir yol bulur. Kendi yerine birini gönderirse sorun kalmazmış.

Can güvenliği konusundaki bu tutumunu mal güvenliği konusunda sürdürmez. Nedeni, doğa durumunda zaten mülkiyetin bulunmamasıdır. Bu nedenle, uyruklar, egemene karşı mülkiyet hakla-

rını öne süremezler. Ama egemen, uyruklarının birbirlerine karşı mülkiyet haklarının koruyucusudur.

b. Sözleşme, uyruklar arasında yapılmış bir sözleşme olup, egemen, sözleşmeye taraf olmadığından, uyruklara karşı hiç bir yükümlülük altına girmemiştir. Uyruklar ise, kendilerini yönetme haklarını tümüyle egemene devrettiklerinden, egemenin buyruklarına mutlak bir boyun eğme yükümlülüğü altına girmişlerdir.

Bu nedenle uyruklar sözleşmede taraf olmayan egemeni başlarından atamazlar. Hobbes, sözleşmeden, uyrukların başkaldırma, direnme, devrim hakları çıkaramayacaklarını belirtmektedir. Uyrukların direnme hakları olmadığı gibi yönetim biçimini değiştirme hakları da yoktur. Dikkat edilirse Hobbes hep bir iç savaşı önlemeye yarayacağını sandığı çıkarsamalar yapmaktadır. Egemenin uyruklar üzerindeki erki mutlaktır. «Yaşatmaktan öldürmeye kadar herşeye egemen erktir o».

Egemen, yasama, yürütme, yargı haklarını, savaş ve barış yapma yetkisini, cezalandırma yetkisini elinde toplamıştır. Yetkileri düşünce özgürlüğüne sansür koyma noktasına kadar uzanır :

> «Hangi görüş ve düşüncelerin barışa aykırı ve hangilerinin uygun olduğuna; dolayısıyla, kimlerin halk toplulukları karşısında, hangi durumlarda ve ne dereceye kadar konuşmalarına izin verilebileceğine ve bütün kitaplardaki düşünceleri yayımlanmalarından önce kimin inceleyeceğine karar vermek de egemenin görevleri arasındadır. Çünkü insanların eylemleri görüşleri arasından çıkar.»
>
> (*Dev*, XIII, 6)

Egemen erkin buyruğu ile bir uyruk öldürülebilir. Uygulamada bu sık sık görülür. Gene de egemen uyruğuna bir kötülük yapmış sayılmaz. Çünkü uyruk ona bu yetkiyi vermiştir. Suçsuz bir uyruğu öldüren egemen bile uyruğa haksızlık yapmış sayılmaz. Gerçi egemenin bu tutumu doğa yasasına aykırıdır. Ama bu yolda egemenin yaptığı haksızlık, doğa yasasını çiğnediği için, uyruğa karşı değil Tanrı'ya karşı yaptığı bir haksızlıktır. Dolayısıyla egemen Tanrı'ya karşı sorumludur. Hobbes'un, egemen haksız, hatta zorba da olsa ona boyun eğilmesini istemesinin gerisinde, egemene karşı konulduğunda ortaya çıkabilecek iç savaş durumunun

zorbalıktan (despotluktan, tiranlıktan) daha kötü sonuçlar doğuracağı inancı yatmaktadır :

> «Herhangi bir yönetim biçiminde, halkın uğraması mümkün olan en büyük zarar, bir iç savaşın getirdiği yoksulluk ve korkunç kötülüğün ya da yasalara ve zorlayıcı bir erke boyun eğmeyen başıboş insanların o çözülmüş durumunun yanında küçük kalır.»
>
> (*Dev*, XIII)

Uyruklar, toplum sözleşmesi ile kendilerini yönetme hakkını bir kez devrettiler mi, bir daha onu hiçbir zaman geri alamazlar. Katolik nikâhı gibi bir şeydir Hobbes'un sözleşmesi. Uyruklar haklarını egemene devrettikleri sözleşmeye bir kez «evet» dediler mi, sonsuza dek bağlanmışlardır. Ta ki bir savaşta tutsak olarak bir başka egemenin yönetimi altına girmiş olsunlar, veya egemen ya da kalıtçılarından biri egemenlikten kendi rızasıyla vazgeçsin. Bu durumda uyruklar doğa durumunun mutlak özgürlüğüne dönerler.

c. Uyrukların kendilerini yönetme haklarını devrettikleri egemen bir kişi ya da bir kuruldur. Egemen bir kurul ise, oy çokluğu bu kurulun iradesini tek bir iradeye dönüştürür. Böylece egemenlik gene mutlak ve bölünmemiş kalır. Hobbes'un toplum sözleşmesi kuramı, daha çok monarşiye ısmarlama elbise gibi uyan bir kuram olmakla birlikte, Hobbes'un baş tasası monarşiyi savunmak değil, anarşiden korunmaktır. Bu amacını gerçekleştirecek başlıca aracı da, monarşi değil egemenliğin mutlak olması, bölünmemesidir. Egemenlik mutlak olarak ve bölünmeksizin bir monarka verilebildiği gibi, bir kurula (parlamentoya) da verilebiliyorsa, Hobbes'un buna da bir diyeceği olmayacaktır. Bu konuda «erk» uyrukları korumaya yeterli ise, öteki yönetim biçimlerini de egemen kurulun mutlak iktidarı elinde tutması koşuluyla kabul etmeye hazırdır :

> «İngiltere'de önce geniş ölçüde bu yetkilerin kral, Lordlar ve Avam Kamarası arasında bölünmüş olduğu yolunda bir görüş yayılmış olmasaydı, hiç bir zaman ilkin siyasette anlaşamayanlar, sonra da din özgürlüğü konusunda ayrılanlar arasında bölünmüş ve iç savaşa düşülmüş olmazdı. Bölünme ve iç savaş insanlara bu egemen-

lik hakkı konusunda öylesine ders vermiştir ki, bu sıra İngiltere'de bu hakların bölünmezliğini gömeyen pek az kimse kalmıştır.»

(Dev, XIII.2)

Hobbes'un egemenliğin bölünmezliği görüşü, görüldüğü gibi İngiliz iç savaşları ile ilgilidir. Hobbes o ya da bu tarafın kazanmasından çok, hangi taraf kazanırsa kazansın, tek iç savaş sona ersin isteğinde idi. İç savaşları önleyecek yeteneği daha çok monarşide gördüğü için kralcıları tutmuşsa da, savaşı cumhuriyetçiler kazanıp iç savaşa son verseler bile (ki gerçekte böyle olmuştur) Hobbes'un buna büyük bir itirazı olmayacak, kralcıları, cumhuriyetçilere karşı yeni bir iç savaşa kışkırtmayacaktı. Bu nedenle siyaset kuramında, mutlak egemenin bir kişi olabileceği gibi, bir kurul olabileceğini de söyleyerek, öteki yönetimlere hep açık bir kapı bırakmıştı.

Bununla birlikte, daha önce de belirttiğimiz gibi, Hobbes'un siyaset kuramı daha çok monarşiye uygundur. Hobbes, monark kamu çıkarı için çalıştıkça monarşiyi yeğleyeceğini ortaya koyar. Meclis ise, zıt görüşlerle bölünebilir ve bu anarşiye yol açabilir. Öte yandan egemenliğin bir kurulda, mecliste olduğu durumlarda, insanların eşitliği ilkesi, Hobbes'a göre çiğnenebilir. Meclisler belli bazı sınıfları temsil edip, onların çıkarlarına çalışıp, insanların doğal eşitliği ilkesine aykırı davranabilirler, ki bu da bir başka iç savaş nedeni olabilir. Hobbes'un zamanındaki meclisler, Lordlar Kamarası, hatta Avam Kamarası, Venedik Büyük Konseyi, demokratik halk meclisleri değil, oligarşik sınıf meclisleri olduğu için, böyle düşünmekte haklıdır. Hobbes'a göre bu meclis yönetimlerine karşılık monarşide bütün uyruklar, monarkın karşısında eşit durumdadırlar.

Hobbes, *Dev*'de monarkların bu kitabını okuduklarında mutlak monarklara dönüşeceklerini umduğunu açıkça söyler ve kralara «kolay okur ve güçlük çekmeden anlarsınız» diye kitabını salık vermekten de geri kalmaz.

Hobbes, devleti devleştirip, egemeni mutlaklaştırdığına göre, birey toplum sorununu, özgürlük sorununu nasıl çözebildi ki? diye bir soru uyanır kafalarda. «Dev bir devletin, mutlak bir egemenin bulunduğu bir düzende özgürlüğe yer kalmış mıdır?» Bakalım kalmış mıdır?

Hobbes'da Özgürlük Sorunu : Hobbes nesneler için geçerli gördüğü zorunlu neden-sonuç ilişkilerini, nedenselliği, kesin ve sıkı bir determinizmi, insan davranışlarının ve toplumsal olayların da uyduğu genel bir doğa yasası olarak görür. Siyasal alandaki mutlakçılığı da doğa alanındaki bu mutlak determinist görüşüne dayanır, daha doğrusu onunla tutarlıdır.

İnsan davranışlarını determinizm ilkesi ile yorumlayınca, insanın irade ürünü özgür davranışlarının da aslında «zorunluluk» ürünü olduğunu söyler. Kendi deyişi ile, «özgürlük hareketin dış engellerle karşılaşmamasıdır.» Özgürlük hareketin dış engellerle karşılaşmaksızın iç itilere göre oluşmasıdır. Nesneyi harekete geçiren bu iç itiler (Hobbes iç itiler sözlerini kullanmaz, bu sözleri onun görüşlerini daha iyi açıklayıcı bulduğumuz için biz kullanıyoruz) ise, doğanın determinizm yasasına bağlıdırlar, demek ki zorunludurlar. Böyle olunca «özgürlük zorunluluktur» gibi paradoksal bir yargı ile karşı karşıya kalırız. Bununla ne demek istediğini onun verdiği örneği görerek daha iyi anlayabiliriz. Hobbes, suyun akmaya başladığı zaman izlediği yolun yalnız özgür değil, aynı zamanda (doğa yasaları, yerçekimi vb. gereğince) zorunlu bir yol olacağını söyler. Buradan da insana geçer :

> «İnsanların iradeli hareketleri de böyledir. (Bu hareketler insanların iradelerinden çıktıkları için «özgürlük»ten kaynak alırlar, fakat) insan iradesinin her işi, her dilek ve eğilimi, ilk halkası bütün nedenlerin birincisi olan Tanrı'nın elinde bulunan sürekli bir zincir meydana getirmek üzere bir nedenden ya da başka bir nedenden meydana geldiği için, aynı zamanda «zorunluluk»tan da kaynak alır.»
>
> (*Dev*, XXI. 4)

Böyle bir özgürlük anlayışı ortaya konduktan sonra, artık bunu egemenliğin mutlaklığı ile uyuşturmak güç değildir. Egemen toplumu doğa yasalarına göre yönettiği sürece, mutlak egemen de olsa, uyrukların ona uyması hem özgürlüğün, hem de zorunluluğun bir gereği olacaktır. Bir başka deyişle, uyruklar, egemenin buyruklarına uyarlarken hem zorunlu hem de özgür olacaklardır. Egemenin böylece yasalarla düzenlediği alanın dışındaki alan ise, uyrukların bireysel özgürlük alanıdır. Bu özgürlük anlayışı, Hobbes'un mutlakçılığı ile tutarlıdır ve mutlakçılığı ile pek de güzel uyuşmaktadır.

Hobbes'da Devlet ve Kilise İlişkisi: Hobbes'un kiliseye karşı tutumunu da görerek, onunla ilgili bölüme son verelim. Onun dine karşı tutumunu, materyalizmi savunup idealizme saldırırken görmüştük. Hobbes'un Aristoteles'in maddesiz varlık (form) kavramının din adamları çıkarları için yayılmış bir yanlış olduğu görüşü de, idealist felsefenin sınıfsal, ideolojik niteliğini kavramış olduğunu göstermektedir.

Hobbes, tinsel yetkeyi, dünyevî yetkenin üzerine çıkarmaya çalıştığı için, Roma kilisesini eleştirir. Kilisenin mutlak egemenliğin sınırları dışında kalamayacağını, bu nedenle devlete bağımlı olmasının gerektiğini söyler. Devlete bağımlı olunca da kiliselerin Roma Katolik Kilisesi'ne, Papalığa bağlanmaları gerekmez olur. Kral kilisenin de başı olmalıdır ve afaroz cezası bile egemenin yetkisi içinde olmalıdır. Bu düşünceleriyle Hobbes, kiliseyi Papalık'tan ayırıp, tümüyle devlete bağımlı kılarak, onun egemen bir feodal birim olma durumuna son vermek istiyor görünür.

C. Kralların Tanrısal Haklarına Karşı Tiranlara Karşı Direnme Hakkı

Bu başlık altında, mutlak monarşinin doğrudan doğruya bir kral tarafından savunulmasını ve mutlak monarşiye aristokratlarca yöneltilen eleştirinin bir örneğini göreceğiz. Savunma İngiliz Kralı I. James tarafından, eleştirinin sahibi ise, Stephanus Junius Brutus takma adını kullanan bir aristokrat.

a. I. James: Kralların Tanrısal Hakları Kuramı

Gerçi Hobbes, mutlak monarşiyi layik bir siyasal kuramla savunmuştu ama, mutlak monarşinin dinsel temellere dayandırılan savunmaları bu çağda bile yaygındı. Bunlar genellikle «kralların tanrısal hakları» başlığı altında toplanabilecek kuramlardı. Bunlara örnek olarak bir kralın görüşlerini görsek yetişir .

Onyedinci yüzyılın ikinci yarısında Fransa'da mutlak monarşi, «devlet benim» diyen XIV. Louis'nin kişiliğinde klasik örneğini bulduğu sıralarda, İngiltere'de krallar, parlamentonun yetkilerini gittikçe genişlettiği bir dönemde, krallığın geleneksel haklarını, «krallığın geleneksel hakları kuramı» ile savunmaya ve savlarını Fransa'nın mutlak monarkını örnek göstererek desteklemeye çalışıyorlardı. Stuart Hanedanından I. James (1566-1623) aynı zamanda bir bilgin olup, 1598 yılında yazdığı *Özgür Monarşi-*

lerin Gerçek Yasası adlı yapıtında, krallığın bu yoldaki görüşlerini yazıya döktü. «Özgür monark» sözleri ile anlatmak istediği şey, feodal beylerin baskılarından özgür monark idi. Aslında bu sözle mutlak monarkı anlatmak istiyordu. Mutlak monarşinin (onun söylediği gibi söylersek) «özgür monarşi»nin özü, tüm uyruklar üzerinde yüce bir yasal erke, demek ki mutlak iktidara sahip olmasıdır. I. James,

> «Krallar Tanrı'nın yeryüzünde yaşayan simgeleridir... Monarşi yeryüzünde en yüce kurumdur... Tanrı bile kralara «tanrılar» diye hitap eder.»
>
> (Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2, s. 71'den)

buyurmuşlardı, *Özgür Monarşilerin Gerçek Yasası*'nda.

I. James'e göre krallar, toplumu yönetme hakkını Tanrı'dan almışlardır. Bu nedenle uyruklarına hesap verme durumunda değildirler. Krallar uyruklarıyla karşılaştırıldıklarında baba, bedenle karşılaştırıldıklarında baş durumundadırlar. Kralsız uygar toplum olamaz; çünkü kralın bulunmadığı bir toplum, «başıboş bir yığındır.» İnsanlar bu nedenle ya krala mutlak olarak boyun eğmek, yâ da tam bir anarşiye katlanmaktan birini seçmek zorundadırlar.

Kralların ülke üzerindeki haklarını fetih haklarına dayandıran I. James, bu savını desteklemek yolunda kuşkulu belgeler sunar. Sonra kralların en büyük yetki yanı sıra en büyük sorumluluğu da taşıdıklarını, ancak bu sorumluluğun uyruklara karşı değil Tanrı'ya karşı olduğunu söyler.

Ne var ki, kralların tanrısal hakları kuramı, *Kitabı Mukaddes*'in içinden her konuda kanıtların çıkarıldığı bir otorite kaynak olarak saygınlığının sarsılmaya başladığı, bilimsel, layik kültürün yayılmaya başladığı bir dönemde pek tutunamamış, mutlak monarşi kendine layik kuramlar aramıştır.

Babası I. James'ın kuramsal görüşlerini uygulamaya geçirmeyi deneyen I. Charles, İngiliz iç savaşları sırasında cumhuriyetçiler tarafından yargılanarak «vatana ihanet» ile suçlu bulunup, 1649 yılında idam edilmiştir. Bu idam, kralların tanrısal hakları kuramı için de bir idam yargısı etkisi yaratmış olmalı.

b. Brutus : Mutlak Monarşinin Aristokratik Eleştirisi Vindiciae contra tyrannos : Tiranlara Karşı Direnme

Tarihte mutlak monarşi, aristokratlar ve burjuvalar tarafından olmak üzere, geriden ve ileriden eleştiriye, saldırıya uğramış-

tır. Geriden yapılan eleştiri, 16. ve 17. yüzyıllarda, burjuva demokrasisinin gelişmesine uygun olarak, monarşi feodal güçleri saf dışı edip ulusal devleti kurma yolunda ilerlerken, saf dışı ettiği aristokrasi tarafından yöneltilmiştir. Bu dönemde, aristokrasiyi saf dışı etme amacı için araç olarak monarşiyi kullanan burjuvazinin elbette ona diyeceği bir şeyi olamazdı. Mutlak monarşiye ileriden yöneltilen eleştiriler ise, burjuvazinin, onu aristokrasiyi saf dışı etme, ulusal devleti kurma amaçları için kullandıktan sonra, artık ona gereksinimi kalmayınca, tersine, onun yeni ekonominin daha da gelişmesine ayak bağı olmaya başladığını görünce, 17. yüzyıl sonlarına doğru ve 18. yüzyılda iktidarı aracısız ele geçirme girişimleri sırasında yaptığı eleştiridir.

Bu iki eleştirinin nitelikleri farklıdır. Her ikisi de mutlakçılığa karşı eleştirilerinde «özgürlük» bayrağını kullandıkları halde, birisi, aristokratik eleştiridir, aristokratların geleneksel hakları ve özgürlükleri adına yapılan eleştiridir. Ötekisi, burjuvaların hakları ve özgürlükleri için yapılan eleştiridir. Bu eleştiride de «halkın hakları ve özgürlükleri» sözleri kullanıldığı halde anlatılmak ve elde edilmek istenen daha çok halkın tümünün değil bir kesimi olan burjuvaların hakları ve özgürlükleridir.

1579 yılında, İsviçre'de Stephanus Junius Brutus takma adıyla yayımlanan *Vindiciae contra tyrannos* (Tiranlara Karşı Direnme Hakkı) adlı yapıt, mutlak monarşiye aristokrasi tarafından, geriden yapılan bir eleştiridir. Ancak aynı zamanda güncel dinsel bir sorun nedeniyle, bu dinsel sorun ile ilişkilendirilerek yapılan bir eleştiridir.

Söz konusu dinsel sorun, 1572 yılında St. Barthélemy Günü, Fransız kralcı, uluscu, Katolik partisinin otuz bin Fransız Kalvenistini (Protestanı) öldürdükleri soykırımından sonra doruğuna ulaşan, azınlık dinden olan uyrukların krala ve devlete karşı tutumlarının ne olacağı sorunudur.

Calvin Protestanlara «edilgin boyun eğme»yi buyurmuştu. Ama Protestanlığın barışçı ilerlemesi durup, Protestanlar ağır baskılar altında kalmaya başlayınca, ne yapacaklarını şaşırmışlardı. Bazıları edilgin boyun eğmeden bazıları direnmeden yana oldular, bir bölümü kararsız kaldı. Doğru dinden (Protestan) olmayan bir kralın doğru dinden (Protestan) uyrukları, kralın doğru dine uymayan buyruklarına ve baskılarına karşı nasıl davranmalıdır? Bu soruna yanıt arayan yüzlerce kitap ve kitapçık yazıldı. Bunların

arasında en etkili ve en ünlü olanı *Vindiciae contra tyrannos* idi. (Vindici kontra tirannos okunur ve tiranlara karşı direnme hakkı anlamına gelmektedir.)

Brutus takma adını kullanan düşünür bu kitapçıkta (risalede) üç soru ortaya atıp, bunların yanıtlarını kendisi vermektedir:

1. Prensler Tanrı yasasına karşı olan herhangi bir şey buyururlarsa, uyruklar ona uymakla yükümlü müdür? «Hayır».
2. Tanrı yasasını kaldırmak isteyen veya kiliseyi yıkan bir prense karşı direnmek yasaya uygun mudur? «Uygundur». Uygunsa kime nasıl ne derece direnmeli? (İlerde açıklanacak.)
3. Devleti baskı altında tutan veya yıkan prense karşı direnmek ne derece yasaya uygundur? «Son derece uygundur».
4. Komşu prensler, öteki prenslerin uyruklarına yasaya uygun olarak yardım edebilirler mi? «Edebilirler». Gerçek din adına acı çeken ya da tiranlık baskısı altında olan komşu devlet uyruklarına yardımla yükümlü müdürler? «Evet».

Yapıtta bu sorulara verilen yanıtların çoğu *Kitabı Mukaddes*'den alınan tarihsel (onlar da ne kadar tarihselseler o kadar tarihsel) kanıtlarla desteklenmektedir. Bu arada, Tanrı, prens ve uyruklar arası ilişkileri açıklamak için ilginç bir sözleşme kuramı ortaya atılmaktadır.

«Vindiciae»de İkili Sözleşme Kuramı: Vindiciae'nin yazarı, toplumun ve devletin ortaya çıkmasını içiçe iki sözleşme ile açıklamaktadır. Bu sözleşmelerden ilkinde taraflardan biri Tanrı'dır, karşı taraf ise halk ile kraldır. Bu sözleşme ile topluluk (halk ve kral birlikte) gerçek dine tapınma yükümlülüğü altına girerek, bir «kilise» (dinsel topluluk) olurlar. Dolayısıyla bu sözleşmeye «dinsel sözleşme» diyebiliriz.

İkinci sözleşme, halkı devlet durumuna getiren «siyasal sözleşme»dir. Bu sözleşmede taraflar halk ile kraldır. Kralla halk arasında yapılan bu sözleşmede ise, kral, halkı iyi ve adaletle yönetme sözü vererek sözleşmeye «mutlak» (koşulsuz) olarak bağlandığı halde, halk, iyi ve adaletle yönettikçe krala boyun eğeceği lanmalar? Kral, karşı tarafın davranışları ne olursa olsun, koşuliçin «nispi» (koşullu) olarak bağlıdır. Nedir bu mutlak, nispi bağ-

suz olarak halkı iyi ve adaletle yönetmek zorundadır. Söz gelimi halka «siz sözleşmenin şu koşulunu yerine getirmediniz, ben de sizi yönetmem» ya da «siz sözleşmenin koşullarına uymadınız, ben de artık iyi ve adaletle yönetme koşuluna uymak zorunda değilim» diyemez. Halkın sözleşmeye bağlılığı koşulludur. Kral kendisini iyi ve adaletle yönettikçe sözleşmenin kendine yüklediği krala boyun eğme, buyruklarını yerine getirme yükümlülüklerini yerine getirmek zorundadır. Kral iyi ve adaletle yönetmezse, halkın da sözleşmeye uyma, krala boyun eğme yükümlülüğü kalkar. Sözleşmenin taraflarından birinin koşulsuz, ötekinin koşullu bağlanması, devrim hakkı için kapıyı aralamaktadır.

Brutus'un tek bir siyasal sözleşme yerine, bir de dinsel sözleşmeden söz etmesinin amacı, dinsel sorunları başkaldırmanın en önemli nedeni görmesi, göstermesidir. Sonra kral doğru dinden sapınca, birinci sözleşme ile Tanrı'ya karşı halkla birlikte sorumlu oldukları için, halkın onu doğru dine zorlama hakkının olabileceğine işaret edilmek istenmektedir.

Ayrıca bu ikili sözleşme kuramı, kralların erklerini Tanrı'dan mı halktan mı aldıkları tartışmalarını, erkin Tanrı'dan indiği, halktan çıktığı kuramlarını, iniş ve çıkış kuramlarını uzlaştırmayı da başarmış olur. Brutus kralları Tanrı'nın atayıp, halkın başa geçirdiğini söyler. Tanrı'nın atayışını desteklemek için daha çok *Kitabı Mukaddes*'den kanıtlar getirir, halkın başa geçirişi için ise, ortaçağın feodal «fief sözleşmeleri»ni kanıt gösterir.

Brutus'un *Vindiciae*'de işlediği bu ikili sözleşme kuramından çıkarılacak sonuç, Tanrı'nın ve halkın kraldan üstün oldukları; kralın hem Tanrı'ya hem halka karşı sorumlu olduğudur. Bu, kralların erklerini doğrudan doğruya Tanrı'dan aldıkları, dolayısıyla yalnız Tanrı'ya karşı sorumlu oldukları, uyruklara, halka karşı sorumlu olmadıkları görüşünün öne sürüldüğü «kralların tanrısal hakları kuramı»na bir yanıttır.

Sözleşme kuramının bir biçimi, özellikle *Kitabı Mukaddes*'de de örneği olan dinsel bir biçimi, Tanrı ile kral (ya da peygamber yönetici) arasında «akit kesme» kuramıdır. Brutus Tanrı ile insanların sözleşmesinden söz ettiği halde, burada da kralın, «ben yalnızca akit kestiğim Tanrı'ya karşı sorumluyum» biçiminde bir kaçamak yapmasını önlemek için, Tanrı ile kralı sözleşmenin teke tek tarafları yapmadığı gibi, siyasal sözleşmeyi de Tanrı ile kral arasında değil, halk ile kral arasında yapılmış bir sözleşme ola-

rak sunmuştur. Az incelikli kurgu değildir Brutus'un sözleşme kuramı; çok inceliklidir. Fakat inceliğini en çok da, inançların, malın ve canın korunması yolunda «direnme hakkı»na kapıları ardına kadar açmasındaki başarısında görülür.

«Vindiciae»de Direnme Hakkı: Böyle bir ikili sözleşme kuramından çıkan ilk sonuç, kral Tanrı yasasına aykırı bir şey buyurduğunda, her Hıristiyanın krala değil Tanrı'ya uymak zorunda olduğudur. Çünkü kralla sözleşmeden önce, Tanrı ile yaptığı sözleşmesinde, Tanrı'ya gerçek dine uyma sözü vermiştir. Bu nedenle, kral Tanrı yasasına uymayınca, ona direnmesi yasaldır. Üstelik bu direnme, her Hıristiyanın bir hakkı değil «ödev»idir; dolayısıyla direnmek zorundadır.

Kral Tanrı'ya karşı yükümlülüklerini, ödevlerini yerine getirmezse bundan (müteselsil borçlu gibi) halk da sorumludur. Çünkü birinci sözleşmede Tanrı'ya karşı kralla birlikte sorumlu taraf olmuşlardır. Bu nedenle halk kralı doğru dine zorlayabilir.

İkinci sözleşmede ise, kralın adaletsiz ve kötü yönetimine karşı halka itaat bağını çözme, yani krala karşı direnme hakkı tanınmaktadır. Ayrıca Brutus, kral halkın malını ve canını koruyamazsa ya da korumazsa, bu durumda da halkın krala boyun eğme yükümlülüğünden kurtulacağını söyler.

«Vindiciae»de Yasaların Kaynağı: Vindiciae'nin yazarına göre, yasaların kaynağı halktır, kral değil. Bu nedenle yasa krala değil, kral yasaya bağlıdır. Kral yasalara uymaz, keyfi davranıp tiranlaşırsa, iktidarı yasal olmaktan çıkar. O zaman da halkın direnme hakkı ve ödevi doğar. Bu noktada sorun direnme hakkını kimin kullanacağına gelip dayanır. *Vindiciae*'de buna verilen yanıtlar şöyledir: Kral gasıp ise onu tek bir yurttaş bile öldürebilir. Başa yasal yollarla geçmiş, sonra tiranlığa sapmışsa, halkın ortak direnmesi gerekir. Ancak böyle bir direnmede halka doğal önderler öncülük eder. Bunlar, ikinci derecede yöneticiler, aristokratlar, yerel memurlardır.

«Vindiciae»nin Aristokratik Niteliği: İşte bu noktada *Vindiciae*'nin yazarının dinsel giysilerle, dinsel örtülerle örtülü toplum sözleşmesi ve direnme hakkı kuramları aralanır ve altındaki aristokratik niteliği görülür. Bir direnmeye, bir devrime aristokratlar öncülük ederlerse o aristokratik devrim olmaz mı? Elbette bu kadarlık bir ipucu, ona aristokratik damgasının vurulması için yeterli değildir. Ama başka ipuçları da vardır elimizde. *Vindi-*

ciae'de işlenen devrim kuramı, mutlak monarşiyi, 18. yüzyıldaki devrim kuramları gibi, burjuva demokratik bakış açısından eleştirmemektedir. Ardı aranan haklar ve özgürlükler, 18. yüzyıl devrim kuramlarındaki gibi, bireysel haklar ve özgürlükler değildir. Birey hakları değil, ümmet, topluluk, zümre hakları savunulmaktadır. Sonra direnmeyi, 18. yüzyıldaki gibi insanın doğasındaki özgürlük eğilimine bağlamıyor, aristokratların kralları denetleme «geleneğine» bağlıyor. Sonra da «halk» dediği şeyle çok kere kralın karşısındaki aristokratları amaçladığı anlaşılıyor.

Ayrıca yapıtta demokratik olmayan, aristokratik bir düşünüş açıkça seziliyor. Örneğin yapıtın bir yerinde devletin birbirleriyle dengeli zümrelerden oluştuğu söyleniyor ve monarşinin bu zümre farklarını tanımayan tutumuna karşı çıkılıyor. Aslında karşı çıktığı kralın aristokrasinin geleneksel ayrıcalıklarını çiğnemesidir.

Bütün bunlara karşın, *Vindiciae contra tyrannos*'un siyasal düşünceler tarihinde büyük bir önemi vardır. Tarihte ilk kez direnme hakkı en geniş biçimiyle savunulmaktadır. Brutus, direnme hakkı çıkarılabilen böyle bir sözleşme kuramını aristokratların direnmesi için ortaya atmışsa da, ileride burjuva düşünürleri bu kuramdan burjuva devrimci kuramlarını oluştururken yararlanacaklardır.

D. Aydınlanma Çağının Üç Düşünürü Locke - Montesquieu - Rousseau

Avrupa'da kapitalist burjuva ekonomisinin gelişmesi, burjuva sınıfının gelişmesine, genişlemesine ve Avrupa burjuvazisinin artık mutlak monarşinin aracılığı olmaksızın kendini iktidara aday görmesine yol açtı. Mutlak monarşi de, feodal siyasal birimleri ortadan kaldırıp ulusal devleti kurduğuna göre, artık tarihsel görevini yerine getirmiş demekti. Daha fazla iktidarda kalması yeni üretici güçlerin gelişmesine ayak bağı olmaya başlamıştı. Oysa burjuvazi, kendisi iktidara geçip, tüm aristokratik kalıntıları, yasaları ve kurumları değiştirerek, burjuvazinin hukuksal ve siyasal düzenini kurmak istiyordu. Bu nedenlerle, 16. ve 17. yüzyıllarda desteklediği mutlak monarşinin 18. yüzyılda karşısına çıktı. Demokratik parlamenter görüşleri savunmaya başladı. Yeni ekonominin layik, bilimsel kültürü ile yetişmiş olan düşünürler ona siyasal programını içine yerleştireceği yeni bir dünya görüşü, yeni bir felsefe, yeni bir siyaset kuramı hazırlayacaklardı.

Parlamentarizm gelişip, burjuvazi mutlak monarşinin karşısına çıkınca, krallar aristokratik güçlere dayandılar. Aristokratlar bu kez özerk siyasal birimleri değil, aristokratlar zümresini ortadan kaldırmayı programına alan burjuvaziye karşı, kralın çevresinde kenetlenip monarşiyi desteklemeye başladılar. Bu nedenle burjuvazinin siyasal kuramı, yalnız monarşiye değil, aynı zamanda aristokrasiye karşı bir program olacaktı. Aristokratik düzene, aristokratik kurumlara, aristokratik kültüre saldıracaktı.

Bu yolda aristokratik dünya görüşünü felsefi düzeyde eleştirip yıkmak ve yerine demokratik dünya görüşünü, demokratik siyaset kuramının tohumlarını ekmek işini Locke üstlenmişti. Locke tam anlamıyla ve her yönüyle bir burjuva ideoloğu idi. Montesquieu, çağının siyasal geleneksel ayrıcalıklarını mutlak monarşiye karşı korumak için hâlâ aristokratların ağır bastığı ama giderek burjuvaların denetimine geçecek olan parlamentodan yana ve (aristokratlar için de olsa) özgürlükçü düşünceleri savundu. Burjuvazi de bu yüzyılda monarşiye karşı ve parlamentarizmden, özgürlükten yana olduğu için, Montesquieu'nun aristokratlar için ortaya attığı görüşlerinden kendisi için yararlanmaktan geri kalmadı. Açıkçası, Montesquieu farkında olmayarak burjuvazinin davasına hizmet etmişti.

Rousseau ise, çağının ötesine geçerek, kapitalist burjuva ekonomisinin burjuvazi yanı sıra yarattığı, gittikçe genişleyen bir işçi sınıfının davasına sahip çıktı; işçi sınıfının dünya görüşünü dile getirme yolunda ilk adımı atan düşünür oldu. Rousseau'nun küçük burjuva kökeni ve eğilimleri ona, halkın aşağı katmanlarının duygularını ve düşüncelerini kavrayıp dile getirebilme konumu vermişti. Rousseau da feodal düzene ve monarşiye karşı idi, özgürlükten ve eşitlikten yanaydı, demokrasiden yanaydı. Locke'dan ve Montesquieu'dan farkı, «ekonomik eşitlik»e önem vermesiydi. Kuramının bu yanı görmezliğe gelinirse, onun görüşleri de burjuvazinin siyasal davasına hizmet etmek yolunda kullanılabilirdi ve kullanılmıştır da.

Öte yandan burjuvazi, aristokrasiye karşı savaşımında, yeni ekonominin aristokratik feodal kösteklerden kurtarılmasında çıkarı olan, yeni ekonominin yarattığı bir sınıf olan işçi sınıfını da yanına çekmişti. Bu nedenle işçi sınıfı ile «özgürlük, eşitlik, demokrasi» sloganları üzerinde görüş birliği içindeydi. Düşünce ayrılıkları, burjuvazi siyasal devrimini başarıya ulaştırdıktan sonra, bur-

juvaların özgürlüğe baş önemi verip, hukuksal ve siyasal eşitlikle yetinip, ekonomik eşitliği geçiştirmeleri üzerine, giderek ekonomik eşitsizliğin siyasal ve hukuksal eşitlikleri ve özgürlükleri gölgeleyecek derecede artması üzerine, işçi sınıfının ekonomik eşitliği her türlü eşitliğin ve özgürlüğün önkoşulu görmesiyle, 19. yüzyılda ortaya çıkacaktı. Kısaca, Rousseau'nun özgürlükçü, eşitlikçi siyasal kuramı da 18. yüzyılda burjuvalarca kullanıldı, burjuvaların davalarına yaradı.

a. Locke: Burjuva İdeolojisinin Kurucusu

John Locke yaşamının ergin dönemini 17. yüzyılın ikinci yarısında yaşayıp, felsefi ve siyasal yapıtlarını bu yüzyılın sonlarına doğru vermiş olan bir İngiliz filozofudur. 18. yüzyılın içinde ancak dört yıl yaşamış olmasına karşın, düşüncelerinin ileriliği ve niteliği, kendisinin 18. yüzyıl Aydınlanma Çağı düşünürlerinden sayılmasına yol açmıştır.

Ekonomik gücü eline geçiren burjuvazinin, feodal düzeni saf dışı etme savaşımlarında feodal aristokratik kültürü yıkıp yerine kendi burjuva demokratik kültürünü yaratmasına varan adımlar, Protestanlıkla başlatılmış, siyasal düşünüşü layik temellere dayandıran Machiavelli, Bodin ve Hobbes gibi düşünürlerce sürdürülmüştür. Bu hareketi amacına ulaştıran, hem feodal aristokratik kültüre öldürücü son vuruşu yapan, hem ileride burjuva demokratik düşünüşünün üzerine kurulacağı demokratik temelleri atan düşünür Locke oldu. John Locke'un felsefe ve siyasal düşünceler tarihindeki önemi bundandır.

Locke'un Yaşamı: Locke (1632-1704) İngiliz iç savaşına Parlamentocular (cumhuriyetçiler) yanında katılmış küçük toprak sahibi Püriten bir hukukçunun oğlu olarak, İngiltere'de Wrington'da doğmuştur. Bunları söyledikten sonra bir de burjuva kökenli olduğunu söylemeye gerek var mı? Parlamentocuların siyasal görüşlerini, babasından öğrenerek benimsemiştir.

Oxford'da okur, 1660 yılında öğretim üyeliğine başlar. Hem doğal bilimlerle hem de teoloji ile ilgilenir. Üniversite hocalığı yanı sıra yargıçlık yapar. Bu dönemde Stuart monarşisinin bağnazlığına ve mutlakçılık eğilimlerine karşı çıkmış, parlamentarizmi ve hoşgörüyü savunmuştur.

İngiliz liberallerinin partisi olan Whig partisinin önderlerinden birinin on beş yıl yazmanlığını yapar. Babasından aldığı cumhu-

riyetçi etkilerin üzerine, öğrendiği doğal bilimlerin etkileri, mesleğinin etkileri ve İngiliz liberalleri ile ilişkisinin etkileri binmiştir. 1675-1679 yılları arasında, yazmanı olduğu ve İngiltere'den sürülen Whig önderi ile birlikte, Fransa'da yaşamış, burada Avrupa'nın ileri gelen düşünürleri ile tanışmıştır.

1680 yıllarında İngiltere'ye dönmüşse de, kralcı Restorasyon hareketi üzerine, yazmanı olduğu liberal tutuklanınca, Hollanda'ya kaçmıştır. Burada, ileride İngiliz tahtına geçirilip Orange Hanedanı'nı kuracak olan William ile tanışmıştır. 1685 yılında *Hoşgörü Üzerine Mektup* ve *İnsan Zihni Üzerine Deneme* adlı yapıtlarını yayımlatmıştır.

1688 yılında, Görkemli Devrim ile William İngiliz tahtına çağırılınca, Locke da İngiltere'ye dönmüş ve bekleneceği gibi yüksek devlet memurluklarına getirilmiştir. 1690 yılında ise, baş siyasal yapıtını «*Uygar Yönetim Üzerine İnceleme*»yi yayımlamıştır. 1700 yılında emekliye ayrılıp, yaşamının son dört yılını, teoloji sorunlarıyla uğraşarak geçirmiştir.

Locke, aristokrasinin metafizik, dogmatik, skolastik düşünüşüne saldırıp, burjuvazinin dünya görüşünün felsefi temellerini, ampirizmi ortaya atmış, ve burjuvazinin siyasal görüşlerini sistemleştirmiştir.

Locke'un Genel Felsefesi

Locke'un siyasal düşüncelerinin temelindeki genel felsefesi, a. aristokratik felsefeyi, dogmatizmi eleştirişi, b. burjuva felsefesinin, ampirizmin temellerini atışı biçiminde, iki başlık altında anlatılabilir.

Locke'un Aristokratik Felsefeyi, Dogmatizmi Eleştirişi : Feodal aristokratik düşünüş, epistemoloji (bilgi kuramı) alanında bilgilerimizin deney-öncesi *(a-priori)* olduğunu benimseyen dogmatik bir tutuma sahipti. Yani bilgilerimizin kaynağını gözlemlerimizde, duyumlarımızda, bulmayıp «dogma»larda buluyordu. Doğru bilgi *Kitabı Mukaddes*'deki bilgi ve kilisenin benimsediği filozofların, kilise babalarının görüşleri idi. Bu nedenle bunlara «inanmak», «iman etmek» gerekli idi. *Kitabı Mukaddes*'de ve kilisenin resmi filozoflarının yazılarında değinilmemiş konularda ise, gerçeğe, benzeri doğmalardan yapılacak benzetmelerle ve çıkarsamalarla varılabilirdi.

Böylece dogmatik düşünüş ile kalıplanan kafalar, yalnız dinsel bilgileri değil, fakat kilisenin resmi filozoflarının bu dünya düzenine ilişkin görüşlerini de tanrısal gerçekler olarak kabul etmeye hazırlanıyordu. Böylece de kilisenin resmi filozoflarının onayladığı feodal aristokratik toplum düzeni ve aristokratik kurumlar, tanrısal, evrensel, değişmez bir düzen olarak görülüyor, böyle gösteriliyordu.

Oysa burjuva kapitalist ekonomisi geliştikçe, yalnız ekonomik kurumların değil, giderek toplumsal ve siyasal kurumların da değiştiği görülüyordu. Olgular feodal aristokratik düzenin tanrısal, evrensel ve değişmez bir düzen olduğu inancına ters düşmüştü. Ancak bu yoldaki inançlar hâlâ kendilerini inatla sürdürmeye çalışıyorlardı.

Bu durum karşısında yapılacak şey, hem bu değişmeleri açıklamak, hem de değişmeleri frenleyen bu tür görüşleri yıkmak için, bunların dayandıkları inançların ve felsefenin yanlışlığını ortaya koymaktan başka bir şey olmayacaktır.

İşte Locke bunu yaparak temele saldırmış, insan bilgilerinin deney-öncesi olduğunu, doğuştan, dogmalara inanç yoluyla edinildiğini öne süren dogmatizmi yıkmıştır.

1690 yılında yazdığı *İnsan Zihni Üzerine Deneme*'de kafamızdaki imgelerin, düşüncelerin nereden edinildiği sorusunun yanıtını araştırır. Bu soruyu, bazı düşüncelerin, örneğin tüm toplumlarda karşılaşılan Tanrı düşüncesinin, tüm insanlarda ortak olduğunu söyleyerek yanıtlayanları eleştirir. Bütün insanlarda doğuştan bulunduğu söylenen mantığın özdeşlik ilkesinin, «a, a'dır, bir şey kendisinin özdeşidir» ilkesinin, çocuklarda bulunmadığı gibi, okumamışların bilmediği, sonradan edinilen bir bilgi olduğunu söyler. Hangi bilgilerimiz doğuştandır? sorusuna, özdeşlik ilkesi yolunda akılda bir eğilim vardır, bu ilke aklın kullanılması sırasında bu eğilimden dolayı ortaya çıkar diyenlere de söylecekleri vardır. Locke'a göre, bu eğilim, tüm bilgilerimiz için söz konusudur. Oysa insanların sahip oldukları tüm bilgilerin hiç de her zaman birbirleriyle aynı olduğu söylenemez. Öyleyse insanın kafasında ne doğuştan kuramsal bir takım ilkeler, ne de doğuştan pratik önermeler bulur. Bu düşünceleriyle Locke, dogmatizmi amansız biçimde eleştirmiş olur.

Locke'un Burjuva Felsefesinin, Ampirizmin Temellerini Atışı : Ortaçağda dinbilim ve skolastik gelişmişti. İnançlar, değerler, dü-

şünceler ve bilgiler bazı temel ilkelerden ve temel inançlardan akıl yürütülerek akıldan çıkarılmaya çalışılıyordu. Demek ki çağın bilimi, dinbilime, spekülasyonlara, akıl yürütmelere dayanıyordu. Diyebiliriz ki bilgiler kitaptan ve kafadan türetiliyorlardı.

Oysa sanayi devrimi, insanı madde ile, dış dünya ile daha içli dışlı bir ilişki içine sokmuştu. Ayrıca sanayideki tüm teknik buluşlar ve ilerleyişler, akıl küpünden çıkarılmış şeyler olmayıp, uzun deneyimlerle ve deneylerle elde edilmekteydi. Dinbilim bir yana bırakılmıştı. Doğa bilimleri ve teknoloji, çağın bilimleri ve bilgi dalları olmuştu. İnsanların bilgileri artık deneyler dünyasından edinilmiş bilgilerdi.

Bu nedenlerden dolayı ortam, Locke'un, insanın bilgilerinin kaynağını dış dünyada görüp, bilgilerin deneyimden, dış dünyadan duyu organları ile alınan uyarıcıların algılanması ile edinildiğini söylemesi için hazırdı. Bu yolda Locke şu uslamlamayı izledi: İnsanın bilgileri doğuştan gelme değilse, peki biz düşüncelerimizi, bilgilerimizi nereden edinirız. Buna verdiği yanıt şöyleydi: Zihin başlangıçta boş bir beyaz kağıt *(tabula rasa)* gibidir. Kendi sözleriyle:

> «Zihni örneğin beyaz bir kağıt gibi düşünelim,... nasıl dolar o?... Buna tek bir sözcükle yanıt vereceğim deneyimle.»

Evet bilgilerimizin tek kaynağı deneyimdir. Tüm bilgilerimiz Locke'a göre deneyime dayanır.

> «Algı, bilgi yolunda ilk adım ve derece olup, tüm bilgi gereçlerinin toplanmasıdır.»

Kısaca Locke, bilgilerimizin, duyularımızın zihnimizde izler bırakmaları ile zamanla biçimlendikleri görüşündedir. Locke'un felsefesi, bilgilerimizi deneyimden edindiğimizi söylediği için, «ampirizm» (görgücülük) olarak adlandırılır. Ampirizmi, doğuştan düşünceler yoktur, tüm düşüncelerin, kavramların kökü duyular ve içgüdülerdir deyen Hobbes başlatmıştı. Gördüğümüz biçimde Locke işledi ve Hume bilgilerimizin, düşüncelerimizin, geçmiş algılarımızın çağrıştırılmasıyla oluştuğunu ileri sürerek geliştirdi. Böylece Hobbes - Locke - Hume çizgisinde gelişen ampirizm, liberal burjuva felsefesinin temellerini oluşturdu. Böyle bir felsefeden liberalizm adına, burjuva sınıfı yararına ne gibi pratik sonuçlar çıkarılabilir bir bakalım:

1. Bilgilerimizin doğuştan geldiğini, inançla edinildiğini söyleyen felsefe yıkılınca, aristokratik inanç, değer ve düşüncelerin dayandıkları temel altlarından çekilmiştir.
2. Bilgiler, doğru bilgiler, akıldan çıkarılmadığına, iman ile edinilmediğine göre, Aristoteles mantığı ile bazı genel inançlardan tümdengelimle edinilen öteki inanç ve değerlerin de doğruluğuna, geçerliliğine gölge düşmüş olur.
3. Bilgilerimizin kaynağı akıl ve iman olmadığına göre, bazı eski «akıllı» filozofların ve din ulularının düşünceleri, skolastik yöntemlerle edinilen bilgiler, gerçeğin görünümleri ve yeni bazı düşüncelerin destekleyici kanıtları sayılamaz.
4. Doğru bilgi edinmek için, bilgilerimizin doğruluğunu denetlemek için, her zaman, bilgi edindiğimiz kaynağa, dış dünyaya, deneyimlere, olgulara, olaylara bakmalıyız.
5. Böyle yapınca da, sanayi toplumunun gerçekleri ile karşılaşır, buna uygun, sonuçta burjuvazinin çıkarlarına uygun bilgilere ve değerlere sahip oluruz.

Locke'un Ahlâk Felsefesi

Aktardığımız gibi John Locke, bilgilerimizin değil ama, bazı temel duygularımızın doğuştan olduğunu söyledi. Bunlar insanların, hazza, mutluluğa yönelip, elemden kaçma duygularıdır. Böyle bir psikoloji anlayışına dayandırdığı ahlâk felsefesinde Locke, herkesin kendi zevkleri ve mutluluğu yönünde davranmasını istedi. Bu isteğinde, «*Laissez faire*» (bırakın yapsın) felsefesinin tohumları bulunmaktadır.

Locke'un «Şeyler yalnızca zevk veya acıya göre iyi ya da kötütüdür» sözünde de burjuva klasik ekonomicilerinin bireyden bireye değişebilen marjinal haz, oradan marjinal yarar kuramlarına varılabilecek temeller atılmıştır. Locke'un, mutluluğu bireysel davranışların temeli yapışını alıp geliştiren bireyci, utiliteryan (faydacı) Bentham, bireyin kendi mutluluğunu izlerken, toplumsal mutluluğa da katkıda bulunacağı sonucuna varacaktır. Böylece burjuvazinin bireyciliği «toplumsal mutluluğa giden yol bireylerin mutluluklarını tek tek ençoğa (azamiye) çıkarma çabalarından geçer» kuramına dayandırılmış. Bu kuramla, kuramsal düzeyde birey-toplum çıkarlarının sentezi yapılmış olacaktır.

Aristokrasinin şana, şerefe ve öte dünyaya ilişkin değerleri arkasına gizlenen, açıkça ortaya konmayan mutluluk, refah değer-

leri, daha çok budünyacı ve daha çok bireyci olan burjuvazi tarafından, utanılmayacak istekler olarak açıkça savunulmaktadır.

Locke'un Siyaset Felsefesi

Locke, genel felsefesinden ve ahlâk felsefesinden yapılmış tutarlı çıkarsamalara dayanan bir siyaset felsefesi geliştirmiş değildir. Oysa bu genel felsefeden ne gibi pratik sonuçlar çıkarılabileceğini incelerken, ampirik tutumun, bilgilerimizin doğruluğunu denetlemek için, doğru bilgi edinmek için kişiyi dış dünyanın, dolayısıyla sanayi toplumunun toplumsal ve siyasal düzeninin gerçekleri ile karşılaştırıp, burjuvazinin çıkarına uygun bilgi ve değerlere ulaştırabileceğini gördük. Şimdi Locke'un siyaset felsefesinin özelliklerini görelim.

Locke'un Genel Felsefesiyle Siyaset Felsefesi Arasındaki Çelişki: Locke, yukarıdaki çıkarsamaları yapmadığı gibi, genel felsefesi ile çelişkili bir hareket noktasına dayanan bir siyaset felsefesi geliştirir. Bu siyaset felsefesi gene de burjuvazinin siyasal ideolojisi sayılabilecek bir sonuca ulaşır.

Önce, genel felsefesi ile siyaset felsefesi arasındaki sözünü ettiğimiz çelişkiye değinelim. Locke, insanların uygar toplumdan önce, bir zamanlar doğa durumunda bulunduklarını, bu doğa durumunda ise «doğal yasa»nın egemenlik sürdüğünü söyler. Doğal yasa, insanın sonunda kendi kendine zarar vermesi, kendine yansıması, yaşamını, mutluluğunu tehlike altına alması sonucuna varabilecek olan «başkalarına zarar vermeme» kuralı olup, bu kural kaynağını akıldan alır. Ve, akla bu kuralı Tanrı koymuştur. Yalnızca bazı duygularımızın doğuştan olduklarını söyleyen Locke'a, «bu doğal yasa, bir duygu değil, bir kural, dolayısıyla bir düşünce değil midir? hani bilgilerimiz kafadan çıkmazdı?» ve «doğal yasa Tanrı tarafından insan aklına yerleştirildiğine göre, hani tüm bilgilerimizin kaynağı deneyimdi?» soruları yöneltilebilir.

Sonra, genel felsefesine göre, bilgilerimizi deneyimden edinirdik. Siyaset felsefesinde insanların doğa durumundan bir sözleşme ile uygar toplum durumuna geçtiklerini söyler. Locke böyle bir sözleşmenin tarihte gerçekten yapıldığını hangi deneyiminden çıkarmıştır? ya da hangi tarihsel belgeye dayandırmaktadır? Yoksa gene bir kez daha genel felsefesine bir kuraldışı (istisna) koyarak, «böyle olması gerekir» diyerek, bu olgunun gerçekliğini akıldan mı çıkarmaktadır? Başka konularda olsalardı bu iki ku-

raldışının üzerinde fazla durmak, eleştirmek gerekmeyebilirdi. Ama bu iki kuraldışı, genel felsefesi ile çelişkili bu iki düşüncesi, siyaset felsefesini üzerine dayandırdığı temelleri oluşturuyorsa, bu bize Locke'un siyaset felsefesinin genel felsefesiyle tutarlı olmadığını söyleme hakkını verir.

Locke'da Doğa Durumu ve Doğa Yasası: Kralcıların siyasal görüşlerini savunan bir düşünür olan Robert Filmer, kralın kalıtımsal yönetim hakkını, kralların Adem'in soyundan gelen patriarklar çizgisi üzerinde bulundukları savına dayandırmıştı. Bu savı *Uygar Yönetim Üstüne İki İnceleme*'nin birincisinde eleştiren Locke, onu «Adem'in soy çizgisinin yitmiş olduğu» görüşü ile karşılar; ikincisinde, «yönetimin yasal kaynağı kralların tanrısal haklarında değilse nerededir?» sorusuna yanıt arar. Yönetimin kaynağının halk olduğunu kanıtlamak için, insanların bir zamanlar içinde yaşadıkları bir doğa durumu düşünüp, buradan uygar topluma geçmelerine yol açan bir toplum sözleşmesi yaptıkları görüşünü ortaya atar ve bunlardan burjuvazinin siyasal görüşlerini destekleyecek sonuçlar çıkarmaya çalışır.

> «Siyasal erki doğru olarak anlamak ve onu kaynağından türetmek için, insanların doğada ne durumda bulunduklarına bakmalıyız.»
>
> *(Uygar Yönetim Üstüne İkinci İnceleme*, Bölüm 1. 4)

deyen Locke, insanların uygar toplum aşamasından önce ilkel bir doğa durumu içinde yaşadıkları görüşündedir. Doğa durumu Locke'a göre Hobbes'un sandığı gibi insanın insanın kurdu olduğu, herkesin herkesle savaş durumunda olduğu bir durum değildir. Locke'un kendi deyişiyle:

> «Doğa durumu insanların kimseden izin almadan ve başka birinin iradesine bağlı olmadan, doğa yasasının sınırları içinde eylemlerini düzenlemek, mallarını ve kişiliklerini uygun buldukları gibi kullanmak konusunda yetkin bir özgürlük durumudur... Bu aynı zamanda eşitlik durumudur da.»
>
> *(Uygar Yönetim Üstüne İkinci İnceleme*, I.4)

Bu doğa durumunda herkesin doğanın sağladığı olanaklardan eşit olarak yararlanma hakkı olduğundan, ortak mülkiyet düzeni vardır. Ancak Locke, insanın üzerinde emek harcadığı şeyler üzerinde, örneğin çevresini çitleyip sürdüğü toprak üzerinde ona sa-

hip olma hakkının olacağını da söyler. Böylece Locke, insanın emeğiyle üretiği şeye, adeta kendi kişiliğini onun üzerine yaydığı içindir ki, o şeyin kendisinin bir parçası durumuna geleceğini söyler.

Burada Locke'un, özel mülkiyetin, toplum sözleşmesinden önce, uygar toplum öncesindeki doğa durumunda var olduğunu söylemesine dikkat etmeliyiz. Locke gene, doğa durumundan getirilen özgürlük ve yaşam hakkı ile birlikte mülkiyet hakkını da, toplumsal sözleşmeyle, uygar toplumla yaratılmış bir hak olmadığı için, kutsal ve doğal bir temel hak olarak sunacaktır. Sorunun öte yanını, özel mülkiyetin emeğe dayandırılışını «Locke'da Mülkiyet Kavramı» başlığı altında ileride inceleyeceğiz. Doğa durumu ile ilgili görüşlerini (aynı kaynak I. 6-8'den yaptığımız alıntılarla) sürdürelim.

> «(Doğa durumu) bir özgürlük durumudur ama başıbozukluk durumu değildir. İnsanın kendini ya da elinde bulunan herhangi bir yaratığı yok etme özgürlüğü yoktur.»

Çünkü :

> «Doğa durumunu yöneten ve herkesi bağlayan bir doğa yasası vardır; bu doğal yasadan başka bir şey olmayan akıldır.»

Doğa durumunda akıl, insanlara, kendi gibi eşit ve özgür olan öteki insanların yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ve mallarına zarar vermemesi gerektiğini söyler. Çünkü kimse kimsenin malı değildir; herkes aynı derecede Tanrı'nın malıdır. Hiç kimse, doğa yasasına göre kendisini tehlikeye atmamak için, başkasının canına ve malına saldırmamalıdır. Doğa yasası, Tanrı'nın insanlara verdiği sağduyu ve denkserlik (nasafet) sınırları içinde yaşamasını buyurur.

Doğa yasasını çiğneyene karşı, bu davranıştan zarar gören herkesin elinde o kimseyi yargılama ve cezalandırma hakkı olup, herkes kendine zarar vereni tek başına yargılayıp cezalandırabileceği gibi, böyle bir hareket topluma karşı yöneltilmiş bir tehlike olacağı için, herkes birleşerek de doğa yasasını çiğneyeni cezalandırabilir :

> «Herkesin saldırganı cezalandırmaya ve doğa yasasının uygulayıcısı olmaya hakkı vardır.»

Ancak böyle bir durum, yani saldırıya uğrayanın aynı zamanda hem davacı hem de yargıç olması durumu, adeta aykırı bir du-

rumdur ve toplumsal kargaşalıklara yol açabilir. Çünkü kendisine ilişkin bir davayı karara bağlayıp ceza veren kimse, öç duygusuna kapılıp cezalandırmada aşırıya kaçabilir.

İşte aslında insanların, doğa durumunda özgür, eşit ve barış içinde olmalarına karşın, uygar toplum durumuna geçmeye karar vermelerinin sırrı burada yatar. Doğa durumunda haksızlığa uğrayanın kendisine haksızlık edeni cezalandırma hakkını elinde tutuşu, bu hakkı kullandığında bir «savaş durumu» yaratır. Savaş durumu bir düşmanlık ve yok etme durumudur. Beni yok etmekle tehdit edeni benim de yok etme hakkım vardır. Bu, akla, adalete uygundur. Çünkü doğa yasası insanın kendisini korumasını buyurur. Yetkili bir ortak yargıcın yokluğu, çokluk adaleti ve denkserliği izleyemeyeceği için, küçük haksızlık ve çatışmalarda bile insanları birbirleriyle savaş durumuna getirip, yaşamlarını tehlikeye sokar. Böylece güvensizliğe yol açar.

> «Bu savaş durumundan kurtulmak, insanların doğa durumunu bırakarak topluma girmelerinin başlıca nedenidir.»
>
> *(Uygar Yönetim Üstüne İkinci İnceleme*, II. 21)

Locke, doğa durumunu, tarihte insan topluluklarının gerçekten geçirdikleri bir aşama olarak görmüş olmalı. Ama kendisine «insanların ne zaman ve nerede böyle bir doğa durumunu yaşadıkları» sorusunun sorulabileceğini söyleyip, buna, pek de soruya tam karşılık olmayan, bütün dünyada bağımsız kralların (yasalarla bağımlı olmayıp, tam özgür oldukları için olmalı) doğa durumunda oldukları yanıtını verir. Bir başka yerdeki sözleri, devletlerin aralarında bir doğa durumu bulunduğu görüşü de, burada Locke adına sunulabilecek bir yanıttır. Ama bunların hiç biri, toplumların ne zaman toplumsal sözleşmelerle doğa durumundan uygar toplum durumuna geçtikleri sorusunun yanıtı olamaz.

Doğa durumu düşüncesi, ilkçağlardan beri «altınçağ» düşüncesi biçiminde işlenegelen bir düşüncedir. Aynı düşüncenin değişik bir biçimini daha önce Hobbes'da da görmüştük. Ama Locke'un doğa durumu kavramı, Hobbes'un sürekli güvensizlik ve herkesin herkesle savaşı durumundan farklı olarak, geleneksel altınçağ anlayışına daha yakındır. Bununla birlikte Locke'un, «savaş durumu» ile ilgili açıklamalarında da görüleceği gibi, Hobbes'dan da doğrudan etkilendiği ortada.

Locke'un doğa durumu hakkındaki görüşleri kesin, belirgin olmaktan uzaktır. Doğa durumunun, Hobbes'un söylediği gibi bir yasasız anarşi ve savaş durumu olmadığını, özgürlük ve eşitlik durumu olduğunu, bu dönemde insanların «doğal haklar»ının bulunduğunu anlatmak için, tüm akıllı ve erdemli insanlardan kurulu bir barış ve mutluluk durumu olduğunu ileri sürer. İnsanların toplum sözleşmesi ile devlet durumuna geçmelerinin nedenlerini açıklamak gereğini duyunca da, doğa durumunda çokluğun denkserliği ve adaleti izlemeyip, yeterince akıllı davranışlarda bulunmadığı için, doğa yasasını çiğneyip barışı bozabildiklerini söyler. Böylece ortaya çıkabilen savaş durumunun insanların doğa durumundaki eşitlik, özgürlük ve mutluluklarından vazgeçip bir sözleşme ile «devlet» durumuna gelmelerine yol açabilecek kadar yaygınlaşabileceğine işaret etmiş olur.

Locke'un Toplum Sözleşmesi Kuramı: Hobbes'un sözleşme kuramında tek bir sözleşme olduğu açık. Doğa durumunda yaşayan insanlar, tek bir sözleşme ile hem bir toplum düzeni içinde yaşamak, hem de tüm haklarını bir egemene devrederek, devlet düzeni içinde yaşamak üzere anlaşmışlardır. Sözleşme kuramları söz konusu olduğunda iki ayrı sözleşme akla gelir. Biri, daha önce tek tek yaşayan insanların toplu yaşamaya karar verdikleri «toplumsal sözleşme»; ötekisi, siyasal erki, yönetme hakkını bir egemen kişiye ya da organa devrettikleri «siyasal sözleşme»dir. Hobbes'un sözleşme kuramında bunlar sanki aynı kağıt üzerine yazılmış sözleşmelerdir. Brutus'un kuramında açıkça, tarafları da birbirlerinden farklı iki ayrı sözleşme vardır. Locke'un sözleşme kuramının ise, tek sözleşmeli mi, çift sözleşmeli mi olduğu belirsizdir. Bir yerde,

> «Bu insanların toplum halinde birleşmelerine yol açan «ilk aşama»dır. Bu yalnızca siyasal toplum şeklinde birleşme yolunda bir aşamadır. Bu anlaşma devlete katılan kişiler arasında olur, ya da olması gerekir.»
>
> *(Uygar Yönetim Üstüne İkinci İnceleme,* VII. 99)

sözlerinden, ilk aşamada topluma, katılma yolunda bir toplumsal sözleşmenin yapıldığını, sonra da bunu siyasal erkin, yargılama ve cezalandırma hakkının devredileceği bir başka sözleşmenin izleyeceğini düşündüğü çıkarılabilir. Ama ikinci sözleşmeyle ilgili konuya bir daha değinmez, sorun belirsiz kalır.

Locke'un sözleşme kuramında tek sözleşmenin mi çift sözleşmenin mi bulunduğu belirsiz ise de, hem toplumu hem de hükümeti yaşam, özgürlük ve mülkü korumak amacıyla kurulmuş kurumlar saydığından, ister tek istek iki sözleşmeli bir kuram düşündüğü kabul edilsin, çıkarılacak sonuçlar farklı olmayacaktır. Şimdi Locke'un toplumsal sözleşmesini incelemeyi sürdürelim ve ondan çıkaracağı sonuçları görelim.

İnsanların doğa durumundan uygar toplum durumuna geçmeye karar vermelerinin nedeni, doğa durumundaki insanlar arasında kolayca savaş durumuna yol açabilecek olan «saldırganı yargılama ve cezalandırma hakkı»na herkesin sahip oluşuydu. Öyleyse insanları bu durumdan kurtaracak olan, sözleşmenin en önemli maddesi de, bu herkesin yargılama ve cezalandırma hakkını bireylerin elinden alacak madde olacaktır. Şöyle diyor bu konuda:

> «Bu savaş durumundan kurtulmak, insanların doğa durumunu bırakarak topluma girmelerinin başlıca nedenidir. Çünkü yeryüzünde kendisine danışmakla yardım sağlanabilecek bir yetkinin, bir erkin bulunduğu yerde, savaş durumunun sürekliliği sona erer ve anlaşmazlığı o erk karara bağlar.»
>
> *(Uygar Yönetim Üstüne İkinci İnceleme,* III. 21)

Toplumsal sözleşme ile tam özgür doğa durumundan uygar topluma geçişin bir başka önemli nedeni, mülkiyetin karşılıklı olarak doğa durumundan daha iyi bir biçimde korunacağıdır. Bu konuda da (aynı kaynak, IX. 124'de) şunları söyler:

> «İnsanların devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini yönetimlerin altına sokmalarının asıl amacı, benim mülkiyet genel adı altında topladığım, canlarının, özgürlüklerinin ve mallarının korunmasıdır.»

Mülkiyeti koruma yolunda yapılacak bir toplumsal sözleşmeden şu satırlarında söz eder:

> «Doğa durumundan siyasal ya da uygar toplum durumuna geçiş, bütün anlaşmazlıkları karara bağlayacak ve devletin herhangi bir üyesine gelebilecek zararları ödetecek bir yargıcın getirilmesi ile olur ki, yargıç yasama organı ya da onun gösterdiği yönetmendir.»
>
> *(Uygar Yönetim Üstüne İkinci İnceleme,* III. 89)

Buradan anlaşılacağına göre, toplumun üyeleri yalnızca yargılama ve cezalandırma hakkını değil, fakat toplumun bazı doğal

haklara saygı ve onları koruma çerçevesi içinde düzenlenmesi yolunda yasama ve yürütme haklarını da, yani genel olarak «siyasal haklar»ını devretmektedirler.

Bu anlaşma, bir devlet olma yolunda toplum üyeleri arasında «herkesin herkesle yaptığı bir anlaşma» bir sözleşmedir.

> «Bir grup insanın doğa yasasını uygulamak erklerini bırakmak ve onu kamuya vermek üzere bir toplum içinde birleştikleri yerde ve yalnız orada siyasal ya da uygar toplum vardır.»
>
> *(Uygar Yönetim Üstüne İkinci İnceleme,* VII. 89)

Locke, anayasal monarşiyi (meşruti monarşiyi) uygar toplum sayıp, mutlak monarşiyi, sultanlığı ve çarlığı, anlaşmazlıkları çözecek kurulları ve ortak yargıçları olmadığından, uygar toplum saymaz; onları doğa durumunda olan toplumlar olarak görür. Mutlak monarkın yönetimi altındaki halk da, bu nedenle, uyruk değil köledir Locke'a göre.

Locke, yukarıda incelediğimiz toplum sözleşmesi kuramı ile yönetimlerin yasama ve yürütme erklerinin kaynağının böyle bir sözleşme, dolayısıyla halk olduğunu belirtmektedir.

Locke, doğa durumu konusunda yaptığı gibi, toplum sözleşmesinin de tarihsel olduğunu düşünüp, bunun açıklamasına, araştırmasına ve kanıtlanmasına girişmez. Bu durumu ile Locke'un sözleşme kuramı, İngiltere'deki anayasal (parlamenter) monarşinin yasallığını savunan ve Locke'un siyasal görüşlerini ortaya dökmekte yararlandığı hukuksal bir fiksiyondur (yapıntıdır, uydurudur). Locke sözleşme kuramı ile siyasal erkin kaynağının halk olduğuna işaret edip, yönetimlerin iktidarı halktan bir sözleşme ile aldıkları için bu sözleşme amaçlarına, barış, kamu yararı, can ve mal güvenliği sağlama amaçlarına uygun ve bu amaçlarla sınırlı olarak kullanabileceklerine işaret etmiş olur. En önemlisi de, yöneticilerin sözleşme dışına çıktıklarında, halkın, yönetilenlerin devrim hakkının doğacağı konusudur.

Locke'da Uygar Toplum ve Devlet Kuramları: Locke'a göre insanlar, gördüğümüz gibi, bir toplum sözleşmesi ile, özgürlüğün ve mülkiyetin iyi korunmadığı doğa durumuna son verip, yargılama ve cezalandırma haklarını topluma devrederek, doğal, ilkel top-

lumdan uygar toplum aşamasına geçmişlerdir. Böylece çatışmalarda ve hakların çiğnenmesi olaylarında topluluğu hakem yapmışlar; taraf tutmayan, ayrım gözetmeyen yasalar koyup, bazı kimselere de bu yasaları uygulama yetkileri vermişlerdir. Böylece uygar toplumda yönetim, devlet, dışta, topluluk dışından olan kimselerce toplum üyelerine verilebilecek zararları önleme erkine (savaş ve barış yapma erkine) ve içte, topluluk üyelerinin birbirlerine zarar verdiklerinde onlara verilecek cezaları saptama erkine (yasa yapma erkine) sahip kılınmış bir kurum olarak belirir. Devletin yasama, yürütme ve yargı erkleri, Locke'a göre işte böyle doğmuştur.

Üyeler yargılama haklarını devlete devrederlerken, doğal hakları çiğneyenlere karşı, yargılamanın uygulanıp, gereken cezanın verilebilmesi için toplumun tüm üyelerinin gücünü kullanma hakkını da teslim etmişlerdir. Uygar ya da siyasal toplumun yönetiminin kuvvet kullanma hakkının kaynağı budur. Devredilen yargılama hakları, ya da daha geniş olarak yönetme hakkı, koşulsuz, sınırsız ve mutlak değildir. Toplumsal sözleşmenin özünden çıkarılacak bazı sınırlamalara ve kurallara bağlıdır. Bunlar şöyle sıralanabilir :

1. Sözleşme ile doğal haklar değil, doğal hakların daha iyi korunmaları için yargılama hakkı yöneticiye devredildiğinden, yönetim hakkı mutlak ve sınırsız değildir.

2. Yönetim, bireylerin, yönetilenlerin sözleşmeden önce sahip oldukları yaşam, özgürlük ve mülkiyet doğal haklarını kaldıramaz. Çünkü bunlar, sözleşmeden, uygar toplumdan önce vardı ve uygar toplum da bunların kaldırılması değil, daha iyi kollanması için kurulmuştur.

3. Bu nedenle yönetimin görevi; doğal hakları, yaşamı, özgürlükleri ve mülkiyeti korumak, bir başka deyişle yönetilenlerin güvenlik ve çıkarlarını kollamaktır.

4. Yöneticiler, toplumsal sözleşmenin bu yaşamı, özgürlük ve mülkiyeti koruma, güvenlik sağlama, kamu yararını izleme görevlerini yerine getirmeyip, doğal hakları koruyacaklarına çiğnemek durumuna düştüklerinde, sözleşmenin sınırları dışına düşmüşlerdir. Bu durumda halkın da artık yöneticilere boyun eğme, buyruklarını yerine getirme görevinin dayanağı or-

tadan kalkmış olur. Bu durumda yöneticiler ile yönetilenler arasında bir savaş durumu doğmuştur. Halkın yargılama, cezalandırma haklarını geri alıp, yani yöneticileri başından atıp, bu hakları başkalarına devretme hakkı, demek ki «devrim hakkı» doğar .

Uygar toplumda doğal yasaların daha açıınlanmış biçimleri olan ve bunların uygulamalarına ilişkin kuralları içerecek olan yasalar nasıl konacak; toplum nasıl yönetilecek? Uygar toplum birleşmiş bir bütün olduğu için, çeşitli yönlerde hareket edemez, ancak tek bir yönde hareket edebilir. Bu nedenle üyeleri arasında toplumun izleyeceği yol üzerinde önemli konularda görüş ayrılıkları çıktığında, ister istemez çoğunluğun görüşü kabul edilecek, topluma o yolda, o yönde bir gidiş verilecektir.

Böylece Locke, toplum sözleşmesinden ve uygar toplum kavramından, demokratik yönetimin «çoğunluk ilkesi»ne varmış olur. Ama bu çoğunluk, bu demokrasi, bugünkü anladığımız çoğunluk ve demokrasi değildir. Çünkü Locke, zamanı İngiltere'sinin anayasal monarşisinde olduğu gibi, kadınları ve yoksulları vatandaşlık hakları dışında bırakmaktadır. Locke çoğunluğun kararına dayanırken, pek akıllı vatandaşlar olamayacağını düşünmüş olacağı kadınları ve yoksulları dışarıda bırakarak, geri kalan akıllı kimseler olacağını, hiç değilse çoğunluğun akla dayanan, doğal haklara saygılı kararlar alabileceğini düşünmüş olmalı. Onun bu tutumuna karşı Russell, *(Batı Felsefesi Tarihi*, cilt 3, s. 270-271'de) onu, çoğunluğun zorbalığa kayabileceğini düşünmemiş olmakla ve çoğunluk ilkesinin, bireyin ve azınlığın doğal haklarını çoğunluğa karşı koruyacak bir düzenek (mekanizma) getirmeyeceğini söyleyerek eleştirmekte ve Locke'dan sonra ortaya çıkan büyük şirketlerin gücüne dikkati çekmektedir.

Yönetim görevlerini yaptıkça, halkın iktidardan yoksun olacağını, yönetim dağılmadan halkın iktidarı geri alamayacağını söyleyen Locke'un demokratik anlayışı, halkın iktidarı yöneticilerin elinden her zaman geri alabileceği yolundaki (daha sonra geliştirilecek olan) demokratik düşüncelerden daha geridir. Locke tüm siyaset felsefesini bireysel hakların ve özgürlüklerin daha iyi korunması amacına hizmet edecek biçimi vererek kurmuştu. Bu yolda sözleşme kuramından nasıl yararlandığını gördük. Yönetime karşı bireysel hakların ve özgürlüklerin daha iyi korunması yolunda getirdiği bir başka düzenek, uygar toplumlarda si-

yasal erklerin dağıtılmasına ilişkin kuvvetler ayrımı (erkler ayrımı) ya da denge ve denet düzeneğidir.

Locke'da Kuvvetler Ayrımı ve Denge ve Denet Düzeneği : Locke'a göre uygar toplumda topluluğa ve bireylere yönetimden gelebilecek üç tehlike vardır :

1. Yasaları yapma erkini elinde tutanların, yürütme erkini de ele geçirmeleri ya da tersi (günümüzde yasa gücünde kararnameler sorununda olduğu gibi) yürütme erkinin yasama erkini de ele geçirmeye çalışması.

2. Yasaları yapanların ve uygulayanların kendilerini uyguladıkları, yaptıkları yasalara uyma yükümlülüğü altında görmemeleri.

3. Bu kimselerin yasaları özel yararlarına göre yapıp, özel yararlarına göre uygulamaları.

Yönetilenlerin, doğal haklarına ve bireysel özgürlüklerine yönetenler tarafından yöneltilebilecek bu üç tehlikeye karşı korunabilmesi için, yönetim erkinin ikiye ayrılması, yani yasaları yapanlarla uygulayanların farklı kimseler olması gerekir.

Uygar bir toplumun yönetiminde üç erk vardır :

1. Yasama erki. Bu erk İngiltere'de Parlamento'dadır.
2. Yürütme erki. Bu erk de kralın elindedir.
3. Federatif erk.

Locke, yasama ve yürütme erki yanında, bir de niteliği çok farklı olduğu için «federatif» dediği bir erkten söz eder. Yasama ve yürütme erklerinin söz konusu olduğu ulusal alanda uygar toplum durumu bulunduğu halde, «uluslararası alanda» devletlerarası ilişkilerde, yani dış politika alanında, devletlerin çatışmalarını çözecek ortak bir yargı organı bulunmadığı için, hâlâ doğa durumu vardır. İşte federatif erk nitelikçe çok farklı olan bu alan ile, dış politika sorunlarıyla ilgili erktir.

Locke, uluslar arasında «savaş durumu»nun her an doğabileceğini, bu durumda yasama organının dış politikanın gerektirdiği hızda ve kesinlikte işleyemeyeceğini düşünerek, uygulamada federatif erkin yürütme erkinin eline verildiğini söyler, bunun da zorunlu olduğunu belirtir.

Böylece kuvvetler ayrımı, yasama ve yürütme erklerinin yasamayı ve yürütmeyi genel yarardan özel çıkara saptırmamaları için, erklerin, güçlerin bölünmesini ve birbirlerini denetlemelerini sağlamak için, ayrı kişi ya da kurullara verilmesi ilkesi olarak belirir. Locke bunun için yasama erkini üstlenen organın, yasaları yaptıktan sonra, yürütme erkini ele geçirecek zamanının olmaması için, gerektiğinde yeniden toplanmak üzere, hemen dağılmasını ister. Buna karşılık, kısa zamanda yapılabilen yasaların yürütülmesi, sürekli bir iş olacağından, ister istemez, yasaları uygulayan kişinin ya da kurulun sürekli olarak başta kalmasını gerektirdiğini söyler. Yasama erkinin yürütme erkini ele geçirme, özgürlükleri, doğal hakları çiğneme, özel çıkarlar yoluna sapma tehlikelerine karşı, yasaları yapar yapmaz dağılıp, yaptığı yasaların başka yürütücü kimse ya da kimseler tarafından kendilerine de uygulanmaya başlanması çözümünü bulmuştur.

Ya yasaları uygulamak için sürekli olarak başta kalacak olan yürütme erkini taşıyanlardan gelebilecek benzeri tehlikeler nasıl önlenecek? Uyguladıkları yasaların kendilerince değil başkalarınca yapılmaları bir güvencedir, ama yeterli bir güvence değildir. Bu önlem, yasaları kendi çıkarlarına uygulama olanaklarını engelleyemez. Locke, devrim hakkının genel olarak yasamayı ve yürütmeyi içine alan yönetimin, toplumsal sözleşme koşullarını çiğnemesinden doğacağını söylemekle birlikte, bu hakkı daha çok yürütme erkine karşı bir güvence olarak düşünmüş olmalı.

Locke'un devrim kuramını ayrı bir başlık altında incelemeye geçmeden önce, kuvvetler ayrımıyla ilgili bir noktaya daha değinmeliyiz. Locke kuvvetler ayrımı kuramında üç erki saymışsa da, daha sonra Montesquieu'nun ve birçok anayasacının düşüncelerinde ve anayasal belgelerde klasikleşen 1. yasama, 2. yürütme, 3. yargı erklerinden farklı bir ayrım yapmıştır. Daha önemlisi yargı erkini saymamıştır. Oysa yargının bağımsızlığı zamanı Avrupa'sında da tartışma konularından biridir.

Locke'un kuvvetler ayrımı ve denge ve denet düzeneği ile ilgili görüşlerinde yargı erkine ve yargının bağımsızlığına değinmeyişi şaşırtıcı görünürse de nedensiz değildir. İngiltere'de İngiliz Devrimi'ne kadar kral yargıçları görevlerinden alabilirken, devrimden sonra yargıçların görevlerinden alınabilmeleri için her iki meclisin de öneride bulunarak bu konuda karar almaları kuralı

getirilerek, yargıçlar, oldukça özerk bir statüye kavuşmuşlardı. Daha sonra, yargı kuvvetler ayrımına uygun bir statü içinde iken, yürütme erki yasama organının etkisi altına girmişti. Dolayısıyla Locke zamanında tehlike, yasama ve yürütme erklerinin birbirlerinin alanlarına girmeleri olduğundan, Locke buna karşı önlemler düşünmüştü.

Kuvvetler ayrımı ilkesi, Montesquieu'nun düşünceleriyle en çok Fransız Devrimi sırası ve sonrası Avrupa'sında tartışılmış, fakat daha çok «denge ve denet düzeneği» biçiminde Amerika Birleşik Devletleri'nde uygulama alanına geçirilmiştir.

Klasik anayasacılar özgürlüklerin korunması yolunda hâlâ kuvvetler ayrımı ilkesi üzerinde ısrar ederlerken, Russell, çağımızda gelişen endüstrinin güçler dengesi alanına Locke'un hiç düşünmediği dev şirketlerin erkini sokmasına dikkati çeker.

Locke'un Devrim Hakkı Kuramı: Locke, topluluğu yasaların dışında yöneten yöneticinin, artık yasaların atadığı, dolayısıyla halkın onayladığı bir kimse olmak durumundan çıktığı için, sözünü dinletme hakkı olmadığını, halkın kendisine itaat görevinin kalkacağını söyleyerek, yönetilenlerin direnme hakkını, devrim hakkını tanımış olur. Burada Locke'un devrim hakkını yasama erkinden çok yürütme erkinin kötüye kullanılmasına karşı bir güvence olarak düşündüğü görülüyor. Locke:

> «Bir prensin buyruklarına karşı konabilir mi? Kendisine haksızlık edildiğini sanan herkes prense karşı koyabilir mi?»
>
> *(Uygar Yönetim Üstüne İkinci İnceleme,* XVIII. 203)

sorusuna yanıt arayarak, devrim hakkının kullanılmasına ilişkin sorunlara geçer. Kendisine yönetimce haksızlık yapıldığına inanan herkesin başkaldırmaya, devrim hakkını kullanmaya kalkmasını, kuramda, toplumun temellerini sarsıp anarşi ve kargaşalığa yol açacak bir durum olarak göründüğünü söyler. Ama uygulamada, durumun kuramda görüldüğü kadar kötü olmayacağını belirtir. Bir kez, herkes kendisine haksızlık yapıldı diye hemen yönetimin dev gücüne karşı ayaklanamayacaktır. Böyle bir davranış, sonunda o kimsenin yıkımına yol açan akılsızca bir davranış olur. Ayrıca, çoğu ülkelerde prenslik kurumuna karşı duyulan saygı, bu tür girişimleri frenleyecektir. Apaçık tiranca bir eylem bile

az sayıda kimseye zarar vermişse, gene devrimci bir eyleme yol açmayacaktır. Ne zaman ki yönetimin tiranca uygulamaları büyük kitlelere dokunur ve halk gerçek bir tehlike sezerse, o zaman devrim koşulları doğar. Locke böyle bir durum için (aynı kaynak, XVIII. 209'da) :

> «Eğer böyle olursa halk yasaya aykırı güce karşı direnmekten nasıl alakonur, orasını bilemiyorum.»

derken, devrime kapıyı aralamakta, üstü örtülü olarak, «bu durumda devrim kaçınılmaz olur» demektir. Ancak Locke, halkın sık sık yönetimi değiştirmeye kalkmayıp, tarihte bunun tersi yönde bir tutuculuk gösterildiğine dikkati çeker.

Yönetimin doğal hakları çiğneyerek kendilerine gösterilen güvene aykırı hareketleri, halkın değil, asıl yöneticilerin ayaklandıkları ve savaş durumunu geri getirdikleri anlamına gelir. Bu durumda halk da aynı aracı, kuvveti onlara karşı kullanmakta haklı olacaktır. Ancak, prensin doğal hakları çiğneyip çiğnemediğine, halkla prens arasında karar verecek bir yargıç, bir organ yoktur. Bu durumda yargıç Tanrı olacaktır. Yani sonucu iç savaş belirleyecektir. Locke savaşta Tanrı'nın zaferi haklı olana bağışlayacağını düşünür. Bu noktada, hukuksal temellere ve ilkelere dayandırdığı kuramının tutarlılığının bozularak, kaba kuvvetin işe karıştığını görüyoruz. Locke bu tutarsızlığı, Tanrı'nın haklı olanı savaştan galip çıkaracağını söyleyerek, kuramının layik, hukuksal alanından çıkarıp, bu kez de dinsel alana geçirerek yaratılan bir tutarsızlıkla gidermeye çalışmaktadır.

Locke, yürütmenin belli zamanlarda yasama organını toplantıya çağırmazsa, yasama organının kaynağı olan halkla savaş durumuna gireceğini ve yürütmeyi elinde tutanın zorla, devrimle uzaklaştırılacağını belirtir. Bu görüşü, I. Charles zamanında olup bitenlerden etkilenmiştir. I Charles 1628-1640 yılları arasında Parlamentoyu toplantıya çağırmayarak İngiltere'yi parlamentosuz yönetmek istemişti.

Locke'un Mülkiyet Anlayışı : Locke mülkiyet konusuna büyük önem vermekle birlikte, mülkiyete ilişkin düşüncelerini durultmuş, ya da daha doğrusu kesin, tutarlı bir duruma getirmiş değildir. Locke, mülkiyet anlamına gelen *property* ve *estate* sözcüklerini kullanır. *Property* sözcüğü ile mülkiyet yanı sıra yaşam ve

özgürlüğü de içererek, bir insanın sahip olduğu «geniş anlamda mülkiyeti» dile getirir. *Estate*'i ise bildiğimiz dar anlamda mülkiyet için kullanır. Ancak bu anlamda bile birbirinden farklı iki mülkiyet anlayışına sahiptir. Mülkiyet konusunda, bir yandan kapitalizmin yararına işleyecek düşünceleri, öte yandan emek-değer kuramına temel olarak alınabilecek görüşleri savunur.

Mülkiyet hakkını savunurken, insanın üzerinde emek harcadığı şeyi istediği gibi kullanma hakkının doğacağını, çünkü emek döküp onu biçimlendirip üreterek, kişinin kişiliğini sanki, o nesnenin üzerine genişlettiğini, ürettiği malın kişiliğinin bir parçası durumuna geldiğini, diyelim ki malın canın yongası olduğunu düşündüğünü belirtmiştik. Burada Locke, bir yandan mülkiyeti kişiliğin bir parçası durumuna getirecek kadar kutsallaştıran bir burjuva mülkiyet tutkusunu dile getirirken, bir yandan da, mülkiyet hakkını emeğe bağlayarak, ileride Ricardo ve Marks tarafından geliştirilecek olan «emek-değer» kuramına benzeyen bir görüşü savunmaktadır.

Öte yandan onun toprak mülkiyeti konusunda, bir kişinin ancak sürebileceği büyüklükte toprağa sahip olmasının gerektiğini, daha çoğuna hakkının olmadığını söylemesi de, daha çok aristokratların büyük toprak mülklerine karşı olan burjuva görüşünü dile getirmektedir. Gerçekten, toprak biçimindeki mülkiyetin sınırlandırılmasından yana olan Locke, ticaretten ve sanayiden elde edilen büyük mülkiyet konusunda hiç bir şey söylememektedir. Ama konu mülkiyet hakkına, mülkiyet hakkının korunmasına gelince, bu konularda parlak sözler söylemekten kendini alamamaktadır. Aşağıya aldığımız sözleri onun bu tutumunu yansıtmaktadır.

> «Siyasal erki, mülkiyeti korumak ve düzenlemek için (ölüm cezası ve daha hafif cezalar verebilen) yasalar koyma...hakkı sayıyorum.»
>
> «Bu, bir kimsenin, ondan parasını ya da dilediği bir başka şeyi almak için zor kullanmak isteyen bir hırsızı, bu adam kendisini hiç inciltmemiş ve yaşamı üzerinde bundan daha ileri giden herhangi bir niyeti olduğunu açıklamamış olsa bile, öldürmesini yasal kılar.»
>
> *(Uygar Yönetim Üstüne İkinci İnceleme* II. 18)

Bu sözleri açıkça, mülkiyete yapılan bir saldırının ölümle cezalandırılmayı hak ettiği anlamına gelir. Bu tutumunu da Locke, «mül-

kiyete saldıranın bu davranışını, herşeyimi elimden alıncaya kadar uysallıkla beklemem için hiç bir neden yoktur.» diye savunmaya kalkar. Doğal haklardan söz ederken çoğu kere mülkiyet hakkını örnek veren Locke :

> «Bir yönetim altında birleşen toplulukların büyük ve ana gereği, mülkiyetin korunmasıdır.»
> «Üstün erk herhangi bir kimseden, onun rızası olmadan malının tek bir parçasını bile alamaz.»
>
> *(Uygar Yönetim Üstüne İkinci İnceleme*, IX. 124)

sözlerinde onun mülkiyete neredeyse özgürlükten fazla önem verdiği görülmektedir. Sonuç olarak, Locke'un mülkiyete karşı duyduğu bu tutkusunun, onun bir burjuva liberal siyaset kuramı kurucusu olması rolüne uygun düştüğünü belirterek, Locke üzerine incelememizi burada keselim.

b. Montesquieu : Mutlak Monarşinin Aristokratik Eleştirisi Burjuvazi Hizmetinde

Montesquieu'nun siyasal düşünceler tarihi içindeki yerini belirlerken, aristokrasinin geleneksel ayrıcalıklarını mutlak monarşiye karşı savunmak için parlamentarizmden yana ve özgürlükçü düşünceler öne sürdüğünü, burjuvazinin bu yüzyılda monarşiye karşı, parlamentarist ve özgürlükçü bir siyasal tutumu benimsediği için, Montesquieu'nun düşüncelerinden yararlandığını, böylece Montesquieu'nun ileri sürdüğü düşüncelerle, farkında olmadan burjuvazinin davasına hizmet ettiğini belitmiştik. Şimdi Montesquieu'nun bu düşüncelerini daha yakından göreceğiz. Ama daha önce yaşamına bir göz atalım.

Montesquieu'nun Yaşamı : Charles de Secondat baron de la Brède et de Montesquieu (1689-1755) adından da anlaşılacağı gibi aristokrat kökenli bir düşünürdür. Fransız Devrimin'den yüz yıl önce doğmuş ve 18. yüzyılda, Aydınlanma Çağı'nda yaşamıştır. İyi bir eğitim görmüş, hukuk okumuş ve doğal bilimlerle ilgilenmiştir. Antik kültürle, Yunan ve Roma kültürleriyle de beslenmiştir. Avukat olarak yaşama atılmıştır. 1716 yılında kral tarafından parlamentoya atanmıştır. 1727 yılında Fransız Akademisi'ne seçilmiştir. 1728-1731 yılları arasında Kıta Avrupası'nı ve İngiltere'yi dolaşmıştır, bir ara İran'da da bulunmuştur. Çeşitli ülkeler görüşü, öte yandan özellikle Eski Yunan ve Roma hakkında olmak üzere geniş tarih kültürü, 18. yüzyılda Avrupalı gezginlerin gördükleri

ülkelerin düzenlerini anlatan pek çok gezi notları, onu genel bir siyaset kuramı kurmaya kalkışması yolunda etkilerken, Doğu monarşisi Fransız monarşisine karşı olumsuz görüşlerini formülleştirmede, İngiliz parlamentarizmi mutlak monarşiye karşı bir siyasal düzenin ilkelerinin ne olacağı yolunda, kendisine örneklik etmişlerdir.

1721'de *Acem Mektupları*'nı
1734'te *Romalıların Büyüklüğü ve Düşüşü Üzerine Düşünceleri*'i
1734-1748 yılları arasında *Yasaların Ruhu*'nu yazmıştır.

Montesquieu'nun Siyasal Görüşleri

Montesquieu'nun ömrü boyunca değişen siyasal görüşleri, yazmış olduğu üç yapıtta, Aydınlanma Çağı'nın etkisi altında kaldığı insan aklına aşırı güvenden, insanın toplumsal kurumlarını değiştirebileceği yolundaki iyimser tutumundan, toplumsal kurumların oluşumunda çevrenin baş belirleyici olduğu, dolayısıyla çevrenin belirlediği tarihsel geleneksel kurumlar üzerinde oynanamayacağı yolundaki tutucu görüşe doğru kaymıştır.

1721 yılında yazdığı *Acem Mektupları*'nda («Pers Mektupları», «İran Mektupları» olarak da çevrilen yapıtında) Paris'e gezmeye gelen iki İranlı'nın, sözde, memleketlerine yazdıkları mektuplarında, Fransa'nın o tarihlerdeki toplumsal kurumlarını hicvederek, kiliseyi, XIV. Louis mutlakcılığını, aristokrat sınıfın bozulmasını eleştirmektedir. Bu yapıtında Montesquieu'nun tutumu, içinde aristokratik öğeler bulunmakla birlikte, Aydınlanma Çağı'nın insan aklına karşı yarattığı güvenle, toplumsal kurumları eleştirmek yönündedir.

1734'de yazdığı, *Romalıların Büyüklüğü ve Düşüşü Üzerine Düşünceler*'de ise; Roma örneğinde, tarihin oluşumunda insan dışı öğeleri araştırıp, çevresel, geleneksel öğeleri değerlendirme girişiminde bulunmaktadır.

1734-1748 yılları arasında on yedi yılda yazdığı baş siyasal yapıtı olan *L'esprit des lois* (Yasaların Ruhu) adlı (dilimize *Kanunların Ruhu* adıyla çevrilen) kitabında, toplumsal kurumların, anayasaların, yasaların oluşumunda çevresel, geleneksel öğeleri baş etmenler olarak görmeye başlamıştır .

18. yüzyılın Aydınlanma düşüncesinin, bilimlerin hızla gelişmesinin verdiği bir iyimserlik, toplumsal kurumlara akıl yolu ile en iyi biçimlerin verilebileceği yolundaki akla olan romantik gü-

veni ile karşılaştırıldığında, dikkati toplumsal kurumların oluşumunda «çevresel» öğelere çekiş, çok daha bilimsel bir tutumdur. Gerçekten, öteki Aydınlanma Çağı düşünürleri, örneğin Locke, Rousseau, özgürlük sorununu spekülasyonla yarattıkları bir «doğa durumu»na dayandırdıkları «doğal haklar» düşüncesi ile çözmeye çalışırlarken, Montesquieu'nun özgürlük sorununu, Fransa'da mutlak monarşinin gelişmesi üzerine doğan özgürlük bunalımını, mutlak monarşinin kralla halk arasındaki aracı kurumları kaldırmasında bularak, somut olgulara, kurumsal nedenlere dayandırarak çözmeye çalışması, gerçekten bilimsel bir tutumdur. Kendini Aydınlanma Çağı'nın spekülasyoncu tutumundan kurtararak, toplumsal sorunları kurumsal, geleneksel, çevresel koşullarla açıklamaya çalıştığı için, Montesquieu, bazı yazarlar tarafından çağdaş siyaset biliminin kurucusu sayılır.

Ancak öteki bazı yazarlar, Montesquieu'nun bu görünümü altındaki aristokratik, tutucu, önyargılı tutumuna dikkati çekerler. Çünkü Montesquieu'nun çevresel, geleneksel etmenlere önem verişi altında, toplumsal kurumların uzun yüzyıllar boyunca çevresel etmenlerle belirlenip, kendilerini geleneksel kurumlar biçiminde ortaya koydukları, bu nedenle geleneksel kurumların bir bölgenin halkı için en uygun kurumlar oldukları, birden değiştirilemeyecekleri değiştirilmeye, akıldan türetilen formüllere göre değiştirimeye kalkılırsa da, bunun kurumları bozup topluma zarar vermekten başka bir sonuç doğurmayacağı görüşü yatmaktadır. Bu görüş, mutlak monarşinin geleneksel aristokratik kurumları ortadan kaldırarak bir özgürlük bunalımı yarattığı önyargısını desteklemektedir. Sonuç olarak Montesquieu'nun çevresel, kurumsal etmenlere, önem veren bilimsel görünümlü siyaset kuramını, mutlak monarşinin zayıflattığı aristokrasinin haklarını, özgürlüklerini, ayrıcalıklarını, bir sözcükle, «çıkarlarını» savunmak amacıyla kurduğu söylenmektedir.

Montesquieu'da Yasaların Ruhu, Çevresel Etmenlerin Önemi: Montesquieu, aristokratik kurumları savunan görüşlerini bir genel siyaset kuramı içine oturtmak, ya da onun içinde gizlemek için, yasaların, dolayısıyla anayasaların, siyasal kurumların hangi koşulların ürünleri olduklarını, kendi deyişleriyle yasaların ruhunu araştırmaya girişir. Bu konuda yasaları doğal haklara, doğal hukuka, toplum sözleşmesi kuramlarına dayandıran çoğu Aydınlanma düşünüründen ayrılarak, çevresel etkiler üzerinde durur.

Çevresel etmenlere ağırlık veren görüşlerinin esin kaynağı, besbelli Aristoteles'den beri süregelen, kuzey, güney ve orta iklim kuşaklarının insanlarının, iklimsel etkilerden dolayı, farklı karakterlere, dolayısıyla farklı siyasal kurumlara sahip oldukları yolundaki görüştür. Montesquieu'da bu sahte-bilimsel ve önyargılara dayanan kuramı, bazı değişikliklerle ve kendi önyargılarını destekleyecek biçimde yeniden ısıtıp sunmaktadır.

Montesquieu'ya göre, kuzey bölgeleri ile güney bölgeleri arasında, büyük iklim farklılıkları olan ve geniş düzlüklerin bulunduğu Asya ülkelerinde, örneğin Rusya'da, İran'da, Anadolu'da, kuzeyin sert insanları güneyin yumuşak insanlarını boyunduruk altına alır ve buralarda geniş despotik imparatorluklar ortaya çıkar. Büyük iklim farklılıkları olmayan, üstelik toprakları dağlarla ve ırmaklarla bölünmüş Avrupa'da birbirlerinden bağımsız küçük siyasal birimler ortaya çıkar. Dağlar ve ırmaklar büyük devletlerin kurulmasını engellediği için, bu küçük siyasal birimler, bağımsızlıklarını sürdürürler ve özgürlüklerine düşkün olurlar.

Görüldüğü gibi Montesquieu, Batı'da özgürlüklerin kökleşmesinde feodal düzende iktidarın çoğulcu dağılımının etkisini sezmiş olmakla birlikte, siyasal düzenlerle çevresel, iklimsel koşulların ilişkisi hakkında bir genel kuram kurmaya kalkışınca, sözde bilimsel açıklamalardan, yakıştırmalardan öteye gidememektedir. Hem önyargılarını işin içine katmaktadır, hem de bilgileri böyle bir genel kuram kurmaya yetecek genişlikte değildir. Sabine, (*Siyasal Düşünceler Tarihi*, cilt 2, s. 246'da) onun kuramlarını tarihsel ve çağdaş yönetim biçimlerinin incelenmesi ile tümevarımcı, nesnel bir yöntemle genel yargılara varmak yoluyla kurmaktan çok tarihten ve zamanından önyargılarına uygun örnekleri seçerek kurduğunu söyler.

Montesquieu yasaların, anayasanın, siyasal düzenin, siyasal kurumların biçimini salt coğrafya (iklim, çevre) etmenlerinin belirlediğini söylemez. Bunlar yanı sıra maddi, tinsel birçok öğeler, din, gelenek, ekonomi de, yasaları belirleyen etmenler arasındadır. Tüm bu etmenler birlikte yasaların ruhunu oluştururlar. Kendisinden dinleyelim:

> «Yasalar, ülkenin coğrafi konumuna, soğuk, sıcak ya da ılıman oluşuna, toprağın niteliğine, engebelerine, büyüklüğüne, halkın yaşama biçimine, çiftçi, avcı ya da ço-

ban oluşuna, anayasasının dayanabileceği özgürlük derecesine, halkın dinine, eğilimlerine, zenginlik düzeyine, sayısına, ticaret hayatına, örf ve adetlerine uygun olmalıdır...bunların tümü birlikte «yasaların ruhu» denilen şeyi meydana getirirler.» *(Yasaların Ruhu* I. I)

(Kanunların Ruhu Üzerine, çev. Fehmi Baldaş, cilt I. s. 54'e bakınız)

Montesquieu, her ülkenin yasalarının, anayasasının, siyasal kurumlarının, bu etmenlerin o ülkedeki durumlarına göre belirleneceğini söyler. Böyle bir kuramdan iki önemli sonuç çıkmaktadır :

Birinci olarak, evrensel bir en iyi yönetim biçiminden söz edilemez; fakat farklı ülkelere, farklı uluslara, farklı yönetimler uygun düşebilir. İkinci olarak, herhangi bir ülkedeki geleneksel yasalar, kurumlar, geleneksel yönetim biçimi, o ülkenin koşullarına en uygun olanlardır. Bu iki sonuçtan birincisi, siyasal düşünceler tarihi boyunca karşılaşılan her yerde ve her zaman için en iyi yönetim biçimi tartışmalarıyla karşılaştırıldığında daha bilimsel bir yaklaşımın ürünü olarak görünür. Bu konuda Montesquieu'nun çağdaş siyaset bilimine katkısı yadsınamaz. İkinci sonuç ise, Montesquieu'nun eline, tutucu siyasal görüşlerini destekleyecek bir araç vermektedir. Geleneksel yasaların, geleneksel kurumların bir ülkenin özel koşullarına en uygun yasalar ve kurumlar olduğu görüşü, bu yasalar ve kurumlar üzerinde yapılacak herhangi bir devrimci değişikliği olumlu karşılamayacaktır. Gerçekten Montesquieu, bu görüşün doğal uzantısı olan tutucu bir tutumla :

> «Yasalar kendileri için yapılan uluslara o kadar uygundur ki, bir ulusun yasalarının başka bir ulusa uygun düşmesi pek büyük bir rastlantı eseri olabilir.»

demektedir. Gene bu görüşün doğal uzantısı olan bir tutumla yasa koyucunun yasalar üzerinde yapacağı temelden değişiklikleri kuşkuyla karşılayıp, yasa koyucunun olabildiğince geleneklere ve göreneklere uygun yasalar koymasını istedi. Ve genel olarak yasaları geleneklerin ve göreneklerin dile getirilmiş biçimleri olarak gördü.

Montesquieu'nun Yönetim Biçimlerine İlişkin Görüşleri : Montesquieu, tüm ülkeler için geçerli bir en iyi yönetim biçiminin olamayacağına inanmakla birlikte, bir ülkeye en uygun olan yö-

netim biçiminin olabileceği görüşündedir. Kendisi, almış olduğu antik kültürün etkisi ile, gönlünü Eski Yunan ve Roma cumhuriyetlerine kaptırmıştır. Bu antik cumhuriyetlerin hayran olduğu bir özelliği olarak bunların vatandaşlarının «siyasal erdem»e ve «kamu ruhu»na, siyasal olaylar hakkında yeterli bilgiye ve ilgiye sahip olmalarını gösterir; onların bu nitelikleri, bu cumhuriyetlerin parlaklığını yaratan özellikleridir. Sözünü ettiği siyasal erdem yüzünden bu cumhuriyetlerde özgürlüğün gelişip serpilebildiğine inanıyordu.

Çağının cumhuriyetlerinde, İtalya'daki ve Hollanda'daki kent cumhuriyetlerinde, böyle bir siyasal erdemin bulunmadığı için, öyle bir özgürlüğün de görülmediği kanısındaydı. Ancak İngiliz yönetimiyle ilgili gözlemleri onda, antik cumhuriyetlerdeki üstün siyasal erdem yerine, yönetimin doğru bir biçimde örgütlendirilmesinin de özgürlüklerin gelişebileceği ortamı yaratabileceği umudu uyandırdı.

İngiltere'de gözlemlediği şey, feodal ve geleneksel güçlerin parlamentoda temsil edilmeleriydi, ve İngiliz parlamentosunun bir danışma organı olmaktan çok bir yasama organı durumuna gelmiş olmasıydı. Böylece İngiltere'de özgürlükler, krala karşı korunabiliyordu. Fransa'da ise, özgürlük mutlak monarşinin baskısı altındaydı. Neden?

Montesquieu bunun nedenini araştırınca, Fransa'da mutlak monarşinin, kralla halk arasındaki feodal beylikleri, kent ve kasaba yerel yönetimleri olan komünleri kaldırarak, geleneksel Fransız anayasasını bozmasında buldu. Kısaca, Fransa'da mutlak monarşinin, kralla halk arasındaki ara yönetici kurumları, aristokratik kurumları [«tampon kurumları»] zayıflatması ya da kaldırması, geleneksel özgürlükleri yok etmişti. Böylece Montesquieu'yu rahatsız eden şeyin, mutlak monarşinin aristokrasinin özgürlüklerini, haklarını ve ayrıcalıklarını sınırlaması olduğunu bir kez daha görmüş olduk.

Aristokratik ayrıcalıkların parlamento yolu ile krala karşı korunup sürdürüldüğü İngiliz siyasal düzenini, Fransız aristokratlarının geleneksel ayrıcalıklarına kavuşabilmelerini sağlayabilecek bir örnek olarak görmeye başlayan Montesquieu, Fransa'ya uyacak en iyi yönetim biçimi ile ilgili görüşlerini İngiliz anayasasını örnek alarak oluşturdu.

Çeşitli yönetim biçimleri ile ilgili görüşlerini ortaya koyarken başlıca üç yönetim biçimi olduğunu söyledi: 1. cumhuriyet, 2. monarşi, 3. despotluk. Cumhuriyet monarkın bulunmadığı, demokrasi ile aristokrasi karışımı bir yönetimdir. Monarşi ise, mutlak monarşiden farklı olarak, bir tür meşruti monarşi (anayasal monarşi, parlamenter monarşi) olup bu yönetim biçiminde, kralla halk arasında aristokratlar ve komünler gibi aracı kurumlar bulunur. Despotluk («mutlak monarşi» demek ister) monarşideki gibi kralla halk arasında aracı kurumların bulunmadığı, yasalara bağlı olmayan kralın keyfi yönetimidir.

Montesquieu bu üç yönetim biçiminden her birinin ayrı bir ilkeye dayandığını söyler. Cumhuriyet uyrukların siyasal erdemine, ya da kamu ruhuna dayanır. Monarşi asker sınıfın onur duygusuna dayanır. Despotluk uyruklarının korkularına ya da köle ruhlu oluşlarına dayanır. Cumhuriyet küçük, monarşi orta büyüklükte, despotluk büyük ülkelerde görülen yönetim biçimidir.

Montesquieu'nun Kuvvetler Ayrımı Kuramı: Montesquieu, kral ve halk arasındaki (aristokratik) aracı kurumların bulunmasının, monarkın iradesinin yasa sayılmasının, özgürlüklerin çiğnenmesine, despotluğa yol açtığı görüşündeydi. Özgürlüklerin korunup despotluğun önlenmesi için de, İngiliz anayasasına benzer bir anayasal düzenin kurulmasını gerekli gördü. İngiliz anayasa düzeninin sırrını, yasama, yürütme ve yargı erklerinin birbirlerinden ayrılmış olmasında ve despotluğa kaymalarını önleyecek biçimde birbirlerini denetlemelerinde buldu.

Fransa'da da özgürlüklerin güvence altına alınabilmesi için, hepsi mutlak monarkın elinde toplanmış olan erkler ayrılmalı, yasama, yürütme ve yargı erkleri ayrı organlara verilmeliydi. Montesquieu'nun bu konudaki bir esin kaynağı İngiliz siyasal düzeni ise, öteki Roma siyasal düzeni ve Eski Yunan'dan beri süregelen, özellikle Roma'da üzerinde önemle durulan «karma anayasa», «karma yönetim» düşünceleri idi.

Montesquieu, İngiliz anayasasının monarşi, aristokrasi ve demokrasi öğelerinin karışımı olduğunu, kralın yürütme, parlamentonun yasama, mahkemelerin yargı erkini ellerinde tuttuğunu sandı. «Sandı» diyoruz çünkü, 18. yüzyılda İngiliz anayasasında yürütme erki, kralın elinden, yasama erkini elinde tutan parlamentonun içinden çıkan kabinenin eline geçme yolunda idi. Montes-

quieu bu üç erkin ayrı ellerde bulunması gerektiğini söylemiş, hangi işlerin yasamanın, hangi işlerin yürütme erkinin görev alanına girdiğini araştırmamış, erklerin yetki alanlarının sınırlarını çizmeye kalkmamıştı. Kalksaydı, İngiltere'de ne kuvvetler ayrımı, ne de kuvvetlerin birbirini dengeleyip denetlemeleri gibi bir durumun bulunmadığını görebilirdi.

Montesquieu'nun Etkisi: Montesquieu'nun İngiliz anayasasını yanlış anlayarak kurduğu «kuvvetler ayrımı» kuramı, bunu aristokrasinin ayrıcalıklarını mutlak monarşiye karşı korumak için kurduğu halde, daha çok 18. yüzyıl burjuvazisi tarafından mutlak monarşiye karşı kullanılmış, burjuvazi tarafından benimsenmiştir. Burjuva devrimleri başarıya ulaşınca, kuvvetler ayrımı ilkesi Fransız ve Amerikan devletlerinin anayasalarına geçerek, varlığını çağdaş anayasalara kadar sündürebilen bir anayasa ilkesi durumuna gelmiştir.

c. Rousseau: Eşitsizlikçi Düzenin Eleştirisi

Montesquieu'nun siyasal görüşlerinin, tarih sahnesinden çekilmekte olan aristokrasinin çıkarlarını savunmaya kalktığı için, çağının gerisinde kalan bir ideolojiyi temsil etmesine karşılık Rousseau ekonomik ve toplumsal tabanını bir sonraki yüzyılda, 19. yüzyılda bulacak olan bir ideolojinin temsilcisi olmuştur. Bu nedenle o da çağının ilerisine geçmiştir. Nasıl ki çağının gerisinde kalan Montesquieu'nun aristokratik ayrıcalıkları savunma amacıyla öne sürdüğü düşünceleri burjuvazi tarafından kullanılmışsa, Rousseau'nun çağının ilerisinde duran, aşağı sınıfları kollayan düşünceleri de, çağının burjuva ideolojisine malzeme olmak yazgısından kurtulamamıştır. Bu düşünceler ileride işçi sınıfının önderlerine ve ideolojisine de hizmet edecektir o başka.

Rousseau'nun Yaşamı: Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) Cenevre'de yoksul bir saatçi ve dans öğreticisinin oğlu olarak doğmuştur. Cenevre, hatırlayacağınız gibi, Calvin'in Püriten ahlâk anlayışının yerleştiği bir kent idi. Rousseau da Püriten bir eğitim anlayışıyla yetiştirilmiştir. Böyle bir anlayışla yetiştirilmesinin Rousseau'nun düşüncelerine çift yönlü etkisi olmuştur. Püriten ahlâktan aldığı etki onun yalınlıktan, ilkellikten, eşitlikten yana olan düşüncelerini belirlerken, Püriten, baskıcı ahlâka karşı tepkisi, özgürlükçü görüşlerinde ortaya dökülecektir. Cenevre'de bir

kent devleti yönetimi vardı; Rousseau da siyasal düşüncelerini kafasındaki böyle bir modele oturtacaktır.

Yedi yaşında Plutarkhos'un yapıtlarını dinleyen Rousseau, bu yazarın özellikle Sparta toplumunu ve Spartalı tanrısal yasa koyucu Lykurgos'u anlatan yapıtından etkilendi. Bu yapıtta anlatılan Sparta toplumunun yalın ve eşitlikçi yaşamı onun kafasında derin izler, canlı düşler çizmişti.

Annesinin Rousseau doğarken ölmesi, babasının da Cenevre'den ayrılması üzerine ortalıkta kalmıştı. On yaşındayken eğitimini yarıda bırakmak zorunda kaldı. Önce, bir papazın yanında çalışırken Latince öğrenen Rousseau, daha sonra çeşitli işlerde çıraklık yapar. Küçük burjuva kökenli Rousseau'nun avam halkla ilişki kuruşudur bu olaylar. Rousseau'nun avam halka karşı duyacağı sevginin ve saygının temelinde bu olgu yattığı gibi, bu küçük burjuvanın avam halkın davasını benimseyip dile getirişinin nedenlerinden biri de bu olgudur.

Gençliğinin ilk yıllarında Maddame de Warren ile tanışır. Bu bayan yetenekli delikanlıyı korumasına alır. Onun yanında müzik eğitimi görür Rousseau. Şimdi de bu bayan kanalıyla burjuva kültürünü, burjuva çevresini ve aydınlar çevresini tanımaktadır. Sonradan aşığı da olduğu bu bayanın yanında kendisini yetiştirmeye çalışır.

Venedik büyük elçisinin yazmanı olarak yaşama atılan Rousseau, ücretlerini alamayınca, Paris'e gelip ücretlerini almak için uğraşır, sonunda alır. İşte bu sıralarda siyasal konularla ilginlenmeye başlamıştır. Ücret olayı onun düzene (monarşiye) karşı çıkan düşüncelerinin tohumunu atmış olabilir.

Rousseau yukarı sınıflar arasında rahatsız olmakta, kendisini avam arasında daha rahat duymaktadır. Bunun sonucu olarak, kaldığı otelde çalışan Therese Levasseur adındaki bir hizmetçi ile tanışır. Evlenmeksizin onunla evlilik yaşamı sürmeye başlar. Beş çocuğu olur, bunları ileride bulunmuş çocuklar yurduna bırakmak zorunda kalacaktır.

1745'de Diderot ile tanışır. Onun kanalıyla Aydınlanma düşüncesinin ürünü olan *Ansiklopedi*'ye müzik vb. konularda makaleler yazmaya başlar. 1750 yılında Dijon Akademisi'nini açtığı «Bilimlerin ve Sanatların İlerlemesi Törelerin Bozulmasına mı

Arınmasına mı Yardım Etmiştir?» konulu yarışmasına, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Konuşma* adlı yazısıyla katılır, yarışmayı alır. Bilimlerin ve sanatların gelişmesinin erdemi yok ettiği, çeşitli yeni gereksinimlere yol açarak köleliğin kaynağı olduğu gibi alışılagelenin dışında görüşleri savunduğu bu yapıtı yankılar uyandırır, ünlü olur. Onun bu yapıtı, uygarlıkla birlikte artan eşitsizliğin insanca değerleri bozması olgusuna karşı, aşağı sınıfların, kendini uygarlığa karşı çıkma biçiminde ortaya koyan tepkisini dile getirmektedir. Bu tepki aynı zamanda Aydınlanma hareketinin aklı her şeyin üzerine çıkarmasına karşılık Rousseau'nun duyguları savunan tutumunu da yansıtmaktadır.

1755 yılında, *Ansiklopedi*'ye «Ekonomi Politik» makalesini yazar. Siyasal düşünüşünün odak noktasını oluşturacak olan «genel irade» kavramını ilk kez bu makalesinde ortaya atmıştır. Aynı yıl *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı dilimize de çevrilen ünlü yapıtı yayımlanır.

Cenevre halkı Rousseau'yu çağırır. Beşkent yaşamından sıkılmış olan Rousseau bu çağrıyı kabul ederek ülkesine döner. 1761'de insanların özgürlüğe kavuşmasını, kadınların tutsaklıktan kurtarılmasını isteyen, aristokratik ahlâkı eleştiren *Yeni Güneş* adlı yapıtını, 1762'de ise, siyaset üzerine *Toplum Sözleşmesi* ve terbiye üzerine *Emil* adlı yapıtlarını yayımlatmıştır. (Bu son iki yapıtı da Türkçe'ye çevrilmiştir).

Emil'in bir bölümünde bir papazın ağzından sunduğu, nedentanrıcı, yani tanrıyı bir ilke durumuna indirgeyip, tüm dinleri ve tapınmaları reddeden «deist» görüşlerinden dolayı, parlamento hakkında soruşturma açılmasını ister. Paris Piskoposu kendisine karşı buyrultu yayınlar. Cenevre'de ise cezaya çarptırılır. Bunun üzerine Cenevre'den ayrılmak zorunda kalır. Bir süre Almanya'da kalır. David Hume'un çağrısı üzerine İngiltere'ye geçer. Onunla da bozuşunca bir süre orada burada dolaşır, 1770 yılında Paris'te yerleşme izni alır, kıyısına çekilir. Bu ara Portekiz ve Polonya için kendisinden istenen anayasa tasarılarını hazırlar. Yaşamını anlattığı (iki cilt olarak Türkçe'ye çevrilen) *İtiraflar*'ını yazmaya başlar; tamamlayamadan, 1778 yılında yalnızlık ve yoksulluk içinde ölür.

Rousseau'nun Siyasal Düşünceleri

Böyle bir yaşam deneyimi olan Rousseau, ekonomik ve sınıfsal tabanını bir sonraki yüzyılda bulacak bir ideolojinin ön-

cülüğünü yapan biri olarak, çağının ötesinde duran bir düşünürdür dedik. Ama bu yoldaki düşüncelerini uygarlığın eşitsizliğine bir tepki olarak, ilkel toplumlara duyduğu özleme dayandırdığı için, bu açıdan bakılınca çağının çok gerilerinde kalmış bir düşünür olarak görünür. Ancak her iki yöndeki düşüncelerini de aşağı sınıfların dünya görüşünü dile getirmek, bu sınıfların ideolojisini kurmak yolunda kullandığı açık. Şimdi söz konusu düşüncelerini görelim.

Rousseau'nun Uygarlığa Tepkisi: Rousseau'nun siyasal düşünüşünü ördüğü yumaklardan biri, kendisini ilkin *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Konuşma* adlı yapıtında ortaya koyan «uygarlığa tepki»dir. Bu tepkinin altında, uygarlığın eşitsizlikçi gelişimine karşı aşağı sınıfların eşitsizlikle özdeşleşmiş uygarlığa karşı düşman tutumlarının yattığını belirtmiştik. Gene bu tepki kendini bir yandan da ilkel, yalın yaşamlı, eşitlikçi toplumlara duyulan romantik bir hayranlık biçiminde ortaya koyabilmektedir.

Rousseau da bir yandan «altınçağ» mitosundan, bir yandan toplum sözleşmecilerin doğa durumuna ilişkin kurgularından, bir yandan da Amerika'nın ilkel yerlileri olan Kızılderililer hakkında yazılan yapıtlardan etkilenerek, ilkel yaşamı ülküleştirmiştir. Ona göre ilkel toplum, insanın insanı sömürmediği, lüksün ve eşitsizliğin insanın ahlâkını bozmadığı bir özgürlük ve eşitlik toplumudur. Böyle bir toplumun antropologların anlattıkları ilkel yabanıl topluluklardan çok Rousseau'nun kafasında, dilediğince yarattığı bir toplum olduğu açık.

Rousseau'nun kafasındaki bu ilkel topluluk modeli, onun uygar toplumu eleştirmesinde ve uygar toplumda yapılacak reformlara ilişkin düşüncelerini oluşturmasında yardımcı olmuştur. İlkel toplulukla karşılaştırdığında Rousseau uygar toplumu, insanın iyi doğasının bozulup, erdemin yittiği, özgürlüğün yerini tutsaklığın aldığı bir toplum olarak görür. Bazı yazarlara göre Rousseau, insanların ilkel topluma dönerek uygarlığın hastalıklarından ve kötülüklerinden kurtulacaklarına inanıyordu. Rousseau'nun siyasal düşünüşünün tümü göz önüne alındığında, bu görüşe katılmak olanaksız. Doğru yorum, onun uygar toplum içinde ilkel topluluğun erdemlerine yeniden kavuşmanın yollarını aradığı, ilkel topluluğun erdemleriyle uygar toplumun yararlarını biraraya getirecek bir düzeni araştırdığı olsa gerek.

Rousseau'da Doğa Durumu: Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda uzun uzun doğa durumunu anlatır. Anlattığı doğa durumunda insan, fizik bakımından hemen hemen öteki hayvanlardan farksızdır. Bazı hayvanlardan daha güçsüz, bazı hayvanlardan daha hantaldır. Ama hepsinden daha beceriklidir. Başlıca tasası, yemek, içmek ve barınacak yer bulmaktır. Tinsel bakımdan ise onu hayvanlardan ayıran iki özelliği vardır. Birincisi hayvanların doğa yasalarına içgüdüleriyle uymalarına karşılık, insanın o ya da bu davranışı seçebilme yeteneğine sahip olması, ikincisi evrim gösterme yeteneğine sahip olmasıdır.

Doğa durumunda, iyi kötü, adaletli adaletsiz gibi kavramlar söz konusu olamaz; çünkü insanların birbirlerine karşı hiç bir görev ve sorumlulukları yoktur. Aralarında zekâ, yaş vb. alanlarında ama küçük ve önemsiz doğal eşitsizlikler dışında, uygarlığın yarattığı eşitsizlikler yoktur; çünkü mülkiyet yoktur. Bu nedenle doğa durumunda «eşitlik», daha önemlisi, eşitliğin yarattığı bir «doğal özgürlük» vardır. Doğa durumunda insanın iyi doğasını, erdemini bozacak etkiler de yoktur. Rousseau, çizdiği bu doğa durumunun bir fiksiyon (yapıntı, kurgu, öykü) olduğunun bilincindedir. *Toplum Sözleşmesi*'nde

> «Artık var olmayan, belki hiç bir zaman var olmamış ve olasılıkla hiç bir zaman var olmayacak olan, bununla birlikte şimdiki durumumuzu gereğince anlayabilmemiz için, hakkında doğru dürüst bilgi edinmemizin hiç de gerekli olmadığı bir durum.»

diye söz eder doğa durumundan.

Rousseau'ya Göre İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı: Doğa durumundan uygar topluma geçiş haklarında birbirinden farklı iki görüş öne sürer. Uygarlığın, eşitsizliğin kötülüklerinden söz ettiği *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda, mülkiyetin ve uygarlığın doğa durumu eşitliğini bozmasıyla uygar topluma geçildiğini söyler. *Toplum Sözleşmesi* adlı yapıtından ise, bu geçişin bir sözleşme ile olduğu görüşündedir. Birincisinde geçiş çok kötü, ikincisinde ise hiç de kötü olmayan bir adımdır. Rousseau, iki ayrı kitabında savunduğu iki ayrı ana düşünceye göre, bu ana düşüncelerini destekleyecek iki ayrı geçiş çizmiştir. Bu iki geçiş birbirleriyle tutarlı görünmezler. Aralarındaki farklılık

ancak, birincisinin «tarihsel» durumu, ikincisinin «kuramsal» bir sorunu açıklamak için çizilmiş olabileceği söylenerek açıklanabilir.

Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda «tarihsel» durumu açıklamak için kurduğu doğa durumundan uygar topluma geçiş kuramında, mülkiyetin, maden işlemeciliğinin (metalürjinin) ve tarımın çıkıp gelişmesinin zamanla doğa durumunun eşitliğini bozduğunu söyler. Maden işlemeciliğinin bazı insanların silahlanmalarına yol açtığını; tarımın bazı kimselerin topraklar üzerinde tekel kurmalarına, mülkiyet kurumunun yaratılmasına yol açarak, doğal eşitliğin bozulmasına varan etkiler yarattığını düşündüğü anlaşılıyor :

> «Bir tarlanın etrafını çitleyip 'burası bana aitir' deyen ve bu söze inanacak kadar saf kişiler bulan ilk insan uygar toplumun kurucusu olmuştur.»

(İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, II. Bölümün ilk sözü)

Aynı zamanda bu kimse, Rousseau'ya göre, mülkiyet kurumunu yaratarak, insanlık tarihini kana bulayan, hırsızlıklara, cinayetlere, savaşlara yol açan gelişmelerin de başlatıcısı olmuştur.

Mülkiyet, toplumdaki barışa son vermiş, savaş durumu yaratmıştır. O zaman savaşa son vermenin yolları aranmaya başlanmıştır. Zenginler, bazı yoksulları, boğaz tokluğuna mülklerinin koruyucusu yaparak, mülklerini korumanın ve savaşı önlemenin yollarını bulmuşlardır. Savaşa son vereceği umudu ile herkes bu uygulamayı benimseyerek, zincirlerini kendi elleriyle boyunlarına geçirmeye koşmuştur. Çünkü o sıralarda, siyasal kuruluşun zararlarını görebilecek, daha sonra ortaya çıkacak olan tehlikelerini sezebilecek deneyimleri yoktur.

> «İşte zayıflara yeni köstekler vuran, zenginlere yeni bir kudret veren, doğal özgürlüğü bir daha geri gelmeyecek biçimde ortadan kaldıran, mülkiyet ve eşitsizlik esasını sonsuza dek kuran, ustalıkla yapılmış bir gasptan bir daha geri alınamaz bir hak yaratan ve birkaç muhterisin çıkarı uğruna bundan böyle insanlığı çalışmaya, köleliğe, yoksulluğa mahkûm eden toplumun ve yasaların kaynağı budur veya böyle olmalıdır.»
>
> *(İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı,* çev. Erdoğan Başar, s. 151'e bakınız)

Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi Kuramı : Rousseau, «İnsanlar özgür doğarlar, oysa her yerde zincirlere vurulmuşlardır.» sözleri ile başlayan *Toplum Sözleşmesi* yapıtında bir başka doğa durumundan uygar topluma geçiş manzarası çizmektedir. Bu manzara kuramsal bir amaca hizmet etmesi için çizilmiştir. Rousseau bununla, özgürlüklerin ve eşitliklerin kaynağının doğa durumunda olduğunu, ancak eşitliğin ve özgürlüğün uygar toplumda da sürmesi gerektiğini göstermek istemiştir.

Doğa durumundan uygar topluma geçiş, *Toplum Sözleşmesi*'nde çizilen manzaraya göre, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda söylediği gibi mülk sahiplerinin bir komplosu ürünü değildir. Doğa durumunda ilkel insanlar az sayıdaki gereksinimlerini kolaylıkla karşılayabiliyorlarken, zamanla gelişip, evrim geçirip ilkellikten uzaklaşınca karşılayamaz olurlar. Çünkü evrim mülkiyeti, mülkiyet kavgaları doğurmuştur. Kavgaları önlemek için kuvvetin yerine hakkın konması gerekir. Çünkü kaba kuvvet kavgaları önleme niteliğine sahip değildir. Kuvvete dayanılarak barış durumu kurulduğunda, onu aşan bir başka kuvvetin çıkması her zaman barış durumunu bozabilmektedir.

İnsanlar işte bu kavga durumuna son verebilmek ve kuvvete dayanmayan bir barış düzeni kurabilmek için, aralarında bir sözleşme yapmaya karar verirler. Böyle bir karar verme durumunda kalan insanların birbirleriyle uyuşmaz gibi görünen iki amaçları vardı. Biri doğa durumundaki özgürlüklerini korumak, ötekisi, doğa durumunda ortaya çıkan kavgalara son verecek bir egemenin yönetimi altına girmek. Hem bir egemenin yönetimi altına girmek zorunluluğunu kabul ediyorlar, hem de bir egemenin yönetimi altına girdikleri halde özgürlüklerinden olmak istemiyorlar. Öyle bir formül arıyorlar ki, (anlayacağınız gibi bu formülü arayan onlar değil, onlar adına Rousseau'dur) herkes bir egemenin yönetimi altında birleşmekle birlikte, gene de kendine itaat ediyor olsun ve eskisi kadar özgür kalsın. Sonunda bu uyuşmaz görünen iki amacı uyuşturan formülü buluyorlar (elbette Rousseau'dur aslında formülün bulucusu). Herkes tüm haklarını topluma devrederse, hiç kimseye devretmemiş olacak, toplumun yönetimi altına girmekle birlikte, gene de kimsenin yönetimi altına girmemiş, kendilerine itaat etmiş olacaklar. Rousseau'nun kendisinden dinleyelim bu sihirli formülü :

> «Sorun, tüm olarak ortak güçle kişiyi ve her bir üyenin çıkarlarını koruyacak ve savunacak bir birlik şekli bulmak-

tır, ki bu birlikte her bir üye, bir yandan kendini diğerlerine bağlarken, diğer yandan yalnız kendine itaat edebilsin ve önceleri olduğu kadar özgür kalabilsin, işte toplum sözleşmesinin çözüm yolunu bulduğu ana sorun budur.»

(Toplum Sözleşmesi, I. IV)

Rousseau bu formülü ile tam bir birey-toplum sentezi yapmaya, bireysel çıkarlarla toplumsal çıkarları çakıştırmaya çalışmaktadır. Bu sihirli formülün anahtarı ise «genel irade»dir.

Rousseau'nun Genel İrade Kavramı: Toplumu oluşturacak, bütün insanların kendilerini hem öteki insanlara bağlamalarını, hem de kendilerine itaat ediyor olmalarını ve eskisi kadar özgür kalabilmelerini sağlayacak durum, herkesin bütün haklarını bir «genel irade»ye devretmesiyle yaratılır:

«Her birimiz genel iradenin yüksek yönetimi altında nefsimizi ve bütün iktidarımızı birleştiriyoruz ve her üye bütünün bir parçası oluyor.»

(Toplum Sözleşmesi, I.IV)

Herkesin tek tek haklarını devretmesiyle ortaya, toplumu yönetecek olan «genel irade» denen ortak bir güç çıkmaktadır. Böyle bir toplumsal sözleşmeye toplumun bütün üyeleri katılmış, katılmayan toplumun dışında kalmıştır. Demek ki, toplumun üyelerinin tüm haklarını genel iradeye devrettikleri toplum sözleşmesinin, oybirliği ile kabul edilmiş olması gerekir.

Toplum sözleşmesi yapıldıktan sonra, toplumun üyeleri genel iradeye itaat ile kendilerine itaat etmiş olacaklar, haklarının ve özgürlüklerinin tümünü devretmiş olmakla birlikte tüm haklarından ve özgürlüklerinden yararlanmaktan geri kalmayacaklardır. Toplum üyeleri sözleşmeden önce, doğa durumunda sahip oldukları güvencesiz «doğal haklarını» ve «doğal özgürlüklerini» topluma, egemene, devlete devredeceklerdir; toplum, egemen, devlet, bunlara karşılık üyelerine güvenceli «uygar haklar» ve «uygar özgürlükler» bağışlayacaktır; ki bu bir kazançtır.

Toplum sözleşmesi ile toplumun üyeleri genel iradenin yönetimi altına girmiş oluyorlar dedik. Ama genel iradenin ne olduğunu buraya kadar yeterince açık bir biçimde ortaya koyamadık.

Şimdi genel iradenin bu bulanık görüntüsünü netleştirmeye çalışalım. Toplumu genel irade diye soyut bir kavram yönetmeyeceğine göre, genel iradeyi temsil eden ve kullanan bir egemen olacaktır elbette. Kimdir o, kimlerdir, ya da hangi kurumdur? Bu konuda Rousseau açık bir şey söylemez; genel düşünüşünden, kuramının genel çatısından okuyucunun çıkarması gerekir. O bu yolda genel iradenin ne olduğunu değil, ne olmadığını gösterecek bazı ipuçları vermekle yetinir :

> «Herkesin iradesiyle genel irade arasında çok kez büyük bir fark vardır. Genel irade yalnızca ortak çıkarı göz önüne alır. Kişisel irade ise kişisel çıkarların ve yalnızca özel çıkarların toplamıdır.»
>
> *(Toplum Sözleşmesi,* I. IV)

Burada «genel irade»nin kişisel iradelerin toplanması sonucu oluşacak bir «çoğunluğun iradesi» demek olmadığını görüyoruz. Genel iradeyi genel yapan oyçokluğu değilse nedir? Toplumsal (ortak) yarardır. Bu durumda genel iradenin ortaya çıkması için ne oyçokluğunun ne de oybirliğinin olması zorunlu değildir. Bir durumda oyçokluğu sağlanmış olabilir ama o şey gene de toplumun çıkarına olmayabilir, dolayısıyla gene iradeye uygun sayılmayacaktır. Öte yandan çoğunluğun katılmadığı bir görüş, toplumsal çıkara dolayısıyla genel iradeye uygun olabilir. Hatta tek bir kimsenin görüşü bile, toplumsal çıkara uygunsa, genel iradeye uygun demektir.

Böyle bir düşünce, genel iradeyi, 1. toplumun tüm üyelerinin, 2. bir azınlığının, 3. tek bir üyesinin temsil edebileceği; genel iradeyi temsil edip kullanan egemenin, tek bir kişi, bir azınlık, çoğunluk ya da toplumun tümü olabileceği sonucuna varır. Sanırız Rousseau da, genel irade kavramına, onun toplumsal yarar yönünde kullanılabilecek tüm yönetim biçimlerine uyması için, böyle akışkan bir nitelik vermiştir.

Biraz daha somuta inelim. Rousseau'nun kafasında, eşitsizliğin bulunmadığı, ve büyüklüğü kent devleti çapını aşmayan bir toplum ideali vardır. Böyle bir toplum doğrudan demokrasiyi, vatandaşların bir alana toplanıp toplumsal sorunları karara bağlamalarını olanaklı kılacaktır. Böyle bir küçük toplumda, eşitsizlik bulunmayacağı için, kişisel çıkarlarla toplumsal çıkarlar aynı yönde

olacaklardır. Tüm üyeler toplumsal sorunlardan haberli ve bilgili olacaklardır. Bu durumda vatandaşlar toplandıkları zaman, genel irade oybirliğinde, hiç değilse oyçokluğunda belirebilecek ama sonra topluluğun tüm üyeleri alınacak söz konusu kararın topluluğun yararına olacağı yönünde ikna edilebilecektir. İşte bu ideal durumda, bireyler toplumun iradesine, genel iradeye uymakla aynı zamanda kendi iradelerine uymuş olacaklardır.

Rousseau, temsili demokrasileri «seçilmiş aristokrasiler» olarak görmekle birlikte, bazı koşulların varlığında bunları en iyi yönetimler olarak da görür. Bu koşullar, o ülkenin ılıman iklimli ve lükse yol açmayacak orta verimlilikte olmasıdır. Demek ki ekonomik eşitsizlikler yaratacak koşulların bulunmayacağı ülkeler olmaları gerekir. Ekonomik eşitlik bulunmazsa «temsil» düzeneğinin zenginlerden yana işleyeceğinin farkındadır Rousseau. Ekonomik eşitsizliklerin bulunmadığı bir ülkede temsili demokrasinin iyi bir düzen olabileceğini kabul eder. Çünkü temsil düzeneği genel iradeyi ortaya çıkarabilecek bir yönde çalışacaktır. Böyle bir yönetimde genel irade de kendisini parlamentodaki çoğunluğun iradesinde ortaya koyabilecektir.

Ne var ki genel iradenin ortaya konması için temsili demokrasi de koşul değildir. Rousseau bazı kötü yönetimlerin devrimle yıkılıp, başa halkın çıkarını izleyen yöneticilerin gelebileceğini (ya da gelebildiğini) düşünmüş olmalı. Bu durumda egemenliği eline geçiren tek bir kişi, bir grup, ya da bir azınlık, toplumu toplumsal yarar yönünde yönetiyorsa, genel iradeyi temsil ediyor demektir. Yanılmış ya da aldatılmış çokluk o sırada kendilerine karşı olsa bile. Bu durumda, çokluğun iradesi değil de azlığın, hatta tek bir kişinin iradesi bile genel irade olabiliyor.

Peki, bir azlığın, hatta bazı durumlarda çoğunluğun iradesi genel irade ile uyuşmazsa durum ne olacaktır? Yanıtını veriyor Rousseau :

> «Toplum sözleşmesi, genel iradeye itaat etmeye yanaşmayanların topluluk tarafından itaate zorlanacağını üstü örtülü olarak garanti eder... Bu genel iradeye karşı duran kişinin özgür olmaya zorlanacağı anlamındadır.»
>
> *(Toplum Sözleşmesi,* I. vii)

Rousseau'nun Genel İrade Kavramının Etkisi: Rousseau'nun bu genel irade kavramının hem demokratik hem otoriter yorumlara elverişli olduğu anlaşılıyor. Bu nedenle bu kuram, hem Fransız Devrimi'nin burjuva demokratik düşünürlerini, hem otoriter bir devlet anlayışı geliştiren Hegel'i etkilemiştir. Dahası, genel iradeyi temsil ettiklerini söyleyerek onun kuramlarından yararlanan hem Lenin gibi komünist parti, hem, Hitler, Mussolini gibi, faşist parti önderlerini de etkilemiştir. Roussea'nun egemenliğin bölünmeyeceği ilkesi ise, çağdaş anayasalara geçmiştir.

DİZİN

a. Ad Dizini
b. Kavram Dizini
c. Yapıt Dizini

a. Ad Dizini

Abram, 108.
Adam, 78.
Adem, 3, 311, 312, 313, 314, 331.
Adonis, 36.
Adovaker, 274.
Aeneas, 235.
Agamemnon, 133, 134.
Agathias, 349.
Ahriman, 114, 115.
Ahura Mazda, 113, 114.
Akki, 89.
Akritas, Digenis, 348.
Aleksandros, 208.
Alarik, 274, 275.
Alfonso, Magnanimous, 288.
Alkibiades, 150.
Allah, 78, 80.
Aluim, 82.
Ambrossius, St., 307-308, 309.
Amen, 94.
Amen-Hotep, IV., 93.
Amon, 70.
Amon-Ra, 93, 112.
Amos, 111.
Anaksimenes, 155.
Anaksimandros, 154.
Andrey, Robert, 11.
Anu, 76, 77, 85,
Anşar, 76, 77.
Antiphon, 166-167, 178.
Antonius, 245.
Apsu, 76, 80.
Aristokles, 180.
Aristoteles, 5, 162, 168, 177, 207-227, 229, 242, 322, 323, 331, 335, 339, 347, 349, 397, 398, 403, 404, 408, 419, 430.
Arius, 279.
Aruru, 84.
Asoka, 122.
Asur (tanrı), 78.
Astyages, 115, 177.
Atarhasis, 87.
Atila, 275.
Atlan, Sabahat, 235.
Aton, 93.
Atreus, 135.
Augustinus, St., 308-318, 319, 322, 331, 332, 334, 370.
Augustus, 318.
Averros, 322.

Baal, 109, 111.
Bacon, Francis, 405.
Bahrensmeyer, Kay, 17.
Baldaş, Fehmi, 450.
Barker, Ernest, 347.
Barnabas, 305.
Barrow, R. H., 234.
Bartolus, 339.
Basil, 281.
Basileos, I., 348.
Baydur, Suat Y., 155.
Benedict, St., 281, 349.
Bentham, Jeremy, 431.
Berosios, 75.
Bodin, Jean, 362, 365, 382, 383, 395-403, 427.
Boethios, 349.
Boniface, IV., 296, 297.
Borgia, Caesar, 385.
Brinton, Crane, 60.
Brutus, Stephanus Junius, 419-426, 436.
Buda, 121, 122.

Cassirer, Ernst, 30.
Calvin, Jean, 369, 374-378.
Charles, IV., 372, 444.
Childe, Gordon, 19, 42.
Christopher, J. B., 60.
Chrysostom, John St., 318.
Cicero, 229, 244-251.
Cromwell, 405.
Crutchfield, R.S., 285.

Damkina, 76.
Darius, 99, 113.
Dart, Raymond, 11.
Darwin, Charles, 10.
Demeter, 36.
Demokritos, 157, 158, 177, 227.
Descartes, René, 405.
Diderot, 454.
Dioctelianus, 341.
Diogenes, 176.
Dionysos, I., 180, 197.
Dionysos, Sahte, 319, 320.
Dorieus, 201.
Dominic, St., 283.
Drakon, 142.
Dumuzi, 36.
Dungi, 89.
Durkheim, Emile, 28.

Ea, 76, 77, 78, 86.
Earty, Miss, 32.
Einstein, Albert, 4.
Engels, Friedrich, 372, 380, 381, 382.
Enki, 75, 76, 80.
Enkidu, 84, 85.
Enlil, 78, 79, 89.
Ennemluanna, 83.
Epikuros, 227-228.
Epimetheus, 165.
Eralp, H. Vehbi, 181.
Evmaios, 135.
Eusebius, St., 318.
Evadoksiya, 318.
Evans-Pritchard, E. E., 28.

Frankfort, H., 30, 79.
Filip, II., 208.
Francis, St., 282.
Frazer, James, 32.
Frederich, I., 293.
Frederich, II., 293-296, 330.
Frederich (Saksonya Prensi), 372.
Filmer, Robert, 433.

Galileo, Galilei, 227, 405, 407.
Gamow, G., 4.
Gautama (Buda), 121.
Geb, 80.
Gelasius, 287, 320, 326.
Gemistas, Georgias, 349.
Gerbertus, 282.
Gılgamış, 76, 82, 83, 84, 86, 87.
Gifford, Diana, 16.
Golyat, 109.
Gorgias, 168.
Gregorius, Büyük, 290 - 293.
Gregorius, IV., 290-293.
Gregorius, IX., 284, 294, 295, 298.
Günaltay, Şemseddin M., 78.

Habil, 311.
Hadriyanus, 293.
Hammurabi, 51, 61, 89, 90, 99.
Havva, 311, 312, 314.
Hattusilis, III., 97.
Hawkes, Jacquette, 33.
Heb-Hor, 70.
Hegel, 156, 463.
Henry, II., 290.
Henry, III., 290.
Henry, IV., 290-293, 336.
Herakleitos, 86, 155-156, 229, 230.
Herakles, 140, 152.
Hermes, 166.
Hermias, 208.
Herodotos, 43, 101, 113, 115, 178, 392.
Heros Akademikos, 181.
Hesiodos, 177.
Hipparkhos, 146.
Hitler, 463.
Hobbes, Thomas, 362, 366, 382, 383
403-419, 427, 430, 435, 436.
Horus, 75, 92.
Hsüin Çu, 126.
Humbaba, 85.
Hume, David, 430, 455.
Huss, 298.

Innocent, III., 284, 293, 294.

İanna, 36.
İbrahim, 108.
İblis, 312.
İbn Haldun, 6, 40.
İbn Rüşd, 322, 323.
İkhanaton, 93, 112.
İndra, 117.
İpuver, 95.
İsa, 276, 277, 278, 279, 285, 302 303-304, 305, 306, 320, 336, 379.
İskender, 101, 150, 208, 209, 229, 234, 315, 354.
İsis, 36.
İsokrates, 285.
İştar, 36, 89, 111.

Jacobsen, Thirkild, 79.
James, I., 419-420.
Jerome, St., 308.
John, Parisli, 336-338.
John, Salisburyli, 306, 325-329.
Justinianos, 209, 341, 345, 348.

Kabil, 311.
Kallikles, 166, 173.
Kambyses, 99, 115.
Karasan, Mehmet, 182.
Katilina, 245.
Kepler, 407.
Kenyon, Kathleen, 35.
Khati, 94.
Kıvılcımlı, Hikmet, 9, 89.
Kinşar, 76.
Kirk, G. S., 29.
Khrysippos, 230, 232, 233.
Khum, 95.
Kleisthenes, 146, 147.
Kleon, 149.
Kleopatra, 239.
Kodros, 140, 179.
Konfüçyüs, 126, 127, 128.
Konstantinos, 279, 286, 287, 289, 341, 342.
Kopernikos, 227.
Kore (tanrıça), 32.
Krader, Lawrance, 159.
Kranz, Walther, 154, 158, 159, 161.
Krech, D., 285.
Kumarbi, 36.
Kung Çu, 126.
Kylon, 132.
Kyrus, 64, 99, 115, 117, 203.

Labarnas, I., 66.
Lao Çe, 126, 129, 174.
Leakey, L. S. B., 4, 32.
Leakey, Richard, 4, 11, 19.
Lenin, 463.
Leon, Büyük, 275.
Leon, III., 289, 345, 348.
Levasseur, Therese, 454.
Lévi-Strauss, Claude, 29, 30.
Levy-Bruhl, Lucien, 29.
Lienhardt, Godfrey, 34.
Lipit-İştar, 89.
Livius, Titus, 392, 393.
Locke, John, 425, 426, 427-446, 448.
Lorenz, Konrad, 11.
Louis, XIV., 365, 419, 447.
Luka, 303.
Luther, Martin, 298, 366, 369-374, 375, 380, 382.
Lykurgos, 139, 202, 243.
Lykeios Apollon'u, 208.

Machiavelli, Nicoolo, 362, 365, 369, 382, 383-395, 403, 427.
Malinowski, Bronislaw, 32, 73.
Mandene, 118.
Mannheim, Karl, 164.
Mansel, Arif Müfid, 141.
Marais, Eugene, 6.
Marduk, 76, 77, 78, 90, 111.
Marks, Karl, 156.
Marsiglio, Padualı, 336.
Martin, IV., 298.
Matta, 278, 304, 305.
McNeill, William H., 20, 60, 74, 106.
Medici, Lorenzo de, 385.
Mellaart, James, 18, 41.
Mençius, 126.
Menes, 67.
Mih Teih, 129.
Miller, Eugene, 183.
Minos, 70.

Montesquieu, 425, 426, 442, 443, 446-453.
More, Thomas, 402.
Morgan, Lewis Henry, 21.
Mummu, 76.
Münzer, Thomas, 298, 369, 379-382.
Mursilis, II., 97.
Musa, 89, 93, 108, 109, 301, 310.
Mussolini, 463.

Nammu, 80.
Nefertiti, 93.
Neron, 251.
Nicolaus, I., 289.
Nicolaus, II., 290, 291.
Nietzsche, Friedrich, 389.
Nikomakhos, 207.
Ningirsu, 88.
Ninmah, 79.
Nuh, 85, 87.
Nut, 80.
«Nutukçu Çiftçi», 96.

Oanes, 75.
Odysseus, 133, 135.
Oktavianus, 239.
Oppenheimer, Franz, 40.
Orsini (ailesi), 297.
Osiris, 92.
Otanes, 178.
Otto, 294.

Örnek, Sedat Veyis, 31.

Panaetios, 230, 233.
Paul (papa), 288.
Paulus, St., 276, 277, 302, 305.
Peisistratos, 145, 146.
Penelopeia, 135.
Pepin, Kısa, 287, 288, 289.
Perikles, 149, 177, 178, 179.
Peter, Münzevi, 285, 354.
Petrus, St., 277, 278, 291, 296.
Philip, Güzel, 295, 296, 297.
Philippos, II., 208.
Platon, 127, 153, 162, 172, 179-207, 208, 217, 218, 219, 225, 226, 229, 241, 242, 245, 312, 322, 347, 348, 402.
Platus, 301.
Plutarkhos, 139, 454.
Polybios, 239-244.
Polykrates, 158.
Popper, Karl, 183.
Poseidon, 153, 179.
Prometheus, 165, 166.
Prokopios, 348, 349.
Protagoras, 157, 158, 159, 164, 178.
Psellos, Mikhael, 349.
Ptah, 81.
Ptah-Hotep, 94.

Ra, 92.
Romus, 236,
Romulus, 236.
Romulus, Augustus, 274.
Rostovtzeff, M. I., 150.
Rousseau, Jean-Jacques, 365, 425, 448, 453-463.
Rudolf, 292.
Russell, Bertrand, 154, 159, 253, 331, 440, 443.

Sabine, George, 248, 392, 395, 420, 449.
Sahlins, Marshall, 17.
Sagard, F., 31.
Samuel (Peygamber), 109, 110, 302, 327.
Sargon (Akadlı), 51, 54, 60, 83, 88, 89, 90.
Saul, 110, 327.
Savoranola, 384.
Scipio (Genç), 240.
Scipio Africanus, 240.
Seidler, G. L., 347.
Seneca, 229, 251-257.
Sextus Aelius, 246.
Sezar, 245, 246.
Siduri, 85.
Solon, 143.
Sokrates, 150, 162, 163, 168-172, 173, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 186, 208, 254.
Sorel, Georges, 391.
Spartaküs, 239.
Strauss, Leo, 183.
Stephen, II., 287, 288.

Stuart (Hanedanı), 419.
Sulla, 239.
Süleyman, 110, 111.

Şamaş, 80.
Şarlman, 289.
Şeytan, 80.

Tacitus, 264.
Tammuz, 36
Telepinus, 66, 97.
Thales, 154.
Theodora, 345, 350.
Theodosius, 274, 339.
Thomas (asi), 346.
Thomas, St., 309, 329-336.
Thomson, George, 32.
Thrasymakhos, 166.
Thukydides, 149, 178, 405.
Tiamat, 76, 77.
Tiler, Watt, 298.
Timbergen, Niko, 11.
Toynbee, Arnold, 354.
Tunçay, Mete, 179, 183.
Tutmosis, 94.
Tyrtaeus, 140.

Ulfias, 279.
Ullmann, Walter, 300.
Urban, II., 285, 354.
Urfi-Teşhup, 97.
Urukagina, 87, 88, 89.
Ussher, James, 3.
Utnapiştim, 85, 86, 87.
Ututhegal, 82.

Valla, Lorenzo, 288, 289.
Ventris, Mihael, 71.
Vergilius, 236.

Waldus, 283.
Warren, Madame de, 454.
Wells, H. G., 25, 304.
William, Okkamlı, 336.
William (Orange Hanedanı'ndan), 428.
Wolff, R. L., 60.
Wycliffe, 298.

Yehova, 109, 110, 111.
Yuhanna, 278, 301.

Zaratustra, 113.
Zerdüşt, 113.
Zeus, 117, 134, 136, 152, 166, 206.
Zimmermann, 380, 382.
Ziusudra, 87.
Zoroaster, 113.
Zenon (Kıbrıslı), 229-233, 256.

Abdera, 157, 164.
Abydos mezarları, 123.
adak, 80.
adalet erdemi, 192.
adalet eşitliktir, 192, 229.
adalet ideası, 184.
adalet kavramı, 84, 86, 87, 90, 91, 94, 118, 124, 127, 129, 160, 166, 186, 191, 192, 195, 216, 229, 246, 249, 250, 257, 315, 316, 411, 435, 457.
adaletli (adil) yönetim, 94, 334, 393, 398, 422.
adaletsizlik, 105, 118, 129, 192, 205, 246, 277, 302, 303, 308, 315, 316, 324, 374, 377, 411, 415, 424, 434, 457.
Aden bahçesi, 78.
afaroz, 291, 292, 294, 295, 297, 338, 372, 420.
Afrika, 32, 36, 309.
ağır piyade, 101.
ağır saban, 265.
ağır süvari, 65, 265, 266, 269, 342, 353, 359.
«ağır süvari devrimi» 65.
ahlâk anlayışı, 114, 115, 122, 166, 246, 252, 253, 255, 308, 337, 375, 385, 388, 391, 408, 431, 456.
ahlâk felsefesi, 229, 230, 252.
aile, 22, 90, 121, 176, 200, 206, 214, 216, 233, 297, 402.
aileyi yadsıma, 349.
Akad, 51, 60, 61, 87, 88, 89.
Akadca, 36, 61.
Akademia, 181, 199, 207, 208, 299.
akademi, 162.
Akdeniz, 235, 238, 361.
Akdeniz halkları, 235.
Akdeniz ticareti, 238.
Akhalar, 55, 57, 71, 132, 133, 201.
Akha Birliği, 240.
Akhemenid Hanedanı, 99.
akıl, 211, 241, 246, 252, 322, 332, 381, 412, 434.
akla aşırı güven, 447.
akıldan çıkarılan bilgi, 208, 430.
akıl - duygu ayrımı, 185, 247.
akılsal ruh, 213, 246.
aklın egemenliği, 302, 402.
aklın yönetimi, 246.
aklı yüceltiş, 455.
«akit kesme» 423.
akte vefa ilkesi, 258, 402.
Aktium Savaşı, 230.
Albi, 284.
Albililer, 284.
alçakgönüllülük, 389.
alfabe, 57.
alışveriş ilişkileri, 34, 54, 58, 59, 63, 95, 108.
alın yazısı, 376.
Allah, 279.
Allah'ın oğlu, 276.
Almanca, 372.
Alman ulusal birliği, 372.
Alman ulusçuluğu, 372.
Almanya, 360, 365, 366, 371, 381, 382.
altınçağ, 435, 456.
altyapı - üstyapı etkileşimi, 52, 87.
amaç - araç ilişkisi, 213, 215, 324, 389, 409.
ambarlar, 68, 85, 102.
Amerika, 411.
Amerika Birleşik Devletleri Anayasası, 411, 453.
Amerikan Yerlileri, 411, 456.
amelu, 62.
amatör politikacılar, 145.
ampirizm, 407, 428, 429, 430, 432.
Amurrular, 61.
Anabaptistler, 380, 402.
Anadolu, 41, 58, 66, 71, 96, 136, 286, 355, 449.
Anadolu Uygarlıkları Müzesi, 4, 16, 66.
analoji, 27, 31, 73, 75, 152.
anarşi, 54, 69, 201, 230, 328, 399, 400, 416, 417, 420, 435, 443.
anarşist düşünceler, 126, 129, 175.
anarşist toplum, 304.
ana tanrıça, 36, 71.
anayasa, 240, 241, 243.
anayasal monarşi, 438, 440, 452.

anayasaya uygunluk, 235, 242, 243, 250, 258.
ana soy çizgili topluluklar, 21.
angarya, 43, 53, 54, 59, 69, 108, 110, 269, 380.
Anglo - Saksonlar, 264.
anımsama, 27.
anımsama kuramı, 184, 185.
Antakya, 305.
Antalya Bölge Müzesi, 4.
antik kültür, 308, 340, 446, 451.
antropomorfizm, 72, 74.
Anunnaki, 77.
Anyang, 106.
apeiron, 154.
Apella, 138.
Apollon kâhini, 169.
a - priori bilgiler, 428.
Aquinum, 329, 330.
aracısız tapınma, 284.
araç kullanma, 5, 6, 7, 9, 12, 25.
araç yapma, 5, 6, 9, 12, 25, 26, 27.
Arapça, 107.
Araplar, 107.
Arinna, 97.
Arinna kentinin güneş tanrıçası, 97.
aristokrasi, 55, 103, 104, 140, 144, 145, 153, 158, 178, 194, 195, 201, 203, 219, 220, 226, 235, 242, 243, 250, 297, 342, 363, 365, 366, 393, 396, 400.
aristokrasi çağı, 55, 103, 104.
aristokrasi zümresi, 396, 400, 426.
aristokrat - avam ayrımı, 166, 167, 176, 206.
aristokratlar, 56, 132, 133, 135, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 151, 163, 164, 170, 171, 222, 236, 356, 359, 364, 389, 390, 404, 424.
aristokratlar kurulu, 138, 139.
aristokratlar yönetsin, 156, 172, 182, 202.
aristokratik ayrıcalıklar, 367, 425, 448, 451, 453.
aristokratik cumhuriyet, 236.
aristokratik değerler, 133, 153, 155, 156, 167, 168, 169, 179, 182, 226, 431, 455.
aristokratik dünya görüşü, 153, 426.
aristokratik düşünüş, 133, 134, 140, 164, 166, 167, 170, 349, 374, 425, 428.
aristokratik düzen, 426, 429.
aristokratik eleştiri, 421.
aristokratik felsefe, 168.
aristokratik inançlar, 155, 386, 431.
aristokratik ideoloji, 153, 374, 453.
aristokratik komünist toplum, 139.
aristokratik kurumlar, 448.
aristokratik kültür, 167, 426.
aristokratik meclisler, 145.
aristokratik önyargılar, 135, 207, 448.
aristokratik parti, 147.
aristokratik yasalar, 135, 146, 177, 223, 237.
Aristotelesci felsefe, 309, 322, 334, 336, 337, 347, 348.
Aristotelescilik, 233, 330.
Aristoteles mantığı, 431.
Ariusculuk, 279.
arkeolojik kanıtlar, 71, 102.
Arpium, 245.
artı besin, 13.
artı enerji, 13.
artı ürün, 14, 39, 44, 85, 141.
Aryanlar, 55, 98, 102, 104, 117, 118, 119.
asa, 143.
asabiyyet, 40.
asalaklık, 17.
asetizm, 307.
askere alma, 414.
askeri bütünleşme, 44.
asker kral, 51.
askerler, 134, 139, 143, 161, 224, 329, 452.
«askerler», 150.
askerler kurultayı, 134.
askerler sınıfı, 40, 43, 45, 48, 49, 51, 61, 66, 68, 89, 102, 103, 104, 118.
askerler yönetimi, 195, 201, 225.
askerlik, 265, 299.
askerlik (zorunlu) görevi, 143, 148, 187, 203, 292.
askeri aristokrasi, 266, 345.
askeri erdemler, 202.

askeri güç, 358, 365, 366.
askeri yöneticiler, 48, 51, 60, 61, 82, 86, 87, 265, 267.
Asos, 205, 230.
astroloji, 46, 79, 195, 397, 403.
astronomi, 79.
Asur, 71, 78, 313.
Asur İmparatorluğu, 64, 99.
Asurlular, 55, 73.
Asur toplumu, 64, 65.
Asur yasası, 89, 91, 97.
Asyalılar, 225, 226.
Asya Seferi, 150.
aşağı (tabakalar) sınıflar, 53, 56, 69, 90, 91, 111, 117, 120, 124, 128, 145, 148, 149, 173, 175, 226, 268, 274, 276, 283, 284, 305, 329, 345, 350, 355, 426, 456.
aşağı statülüler, 173.
Aşer'ler, 111.
aşırı demokrasi, 221, 222, 224.
aşiret, 23.
at, 54, 55, 65, 99, 106, 107, 266.
Atarantalar, 24.
ataerkil aile, 397.
ataerkil toplum, 71, 117.
«atasal yönetici», 279.
ataya saygı kültü, 35, 82.
ateistlik, 406.
ateş, 12, 13.
ateşli silahlar, 358 - 359.
«atlılar», 236, 244, 245.
«atıştırıcılık», 8, 12.
Atina, 140, 227, 237, 344.
Atina anayasası, 216.
Atina demokrasisi, 144, 145, 146, 148, 149, 151, 179, 405.
Atina emperyalizmi, 146, 148, 179.
Atinalılar, 169.
Atina toplumu, 140 - 151, 162, 254, 260.
«atom»lar, 157, 158, 228.
Aton dini, 93, 112.
Atreusoğulları, 135.
Attik - Delos Deniz Birliği, 148, 149.
avam, 156, 202, 236.
Avam Kamarası, 364, 366, 404, 406, 416, 417.
avcılık, 9 - 13, 14, 15, 16, 20, 34.
avcılık ve toplayıcılık, 10, 20, 21, 32.
Avignon, 297.
Avignon tutsaklığı, 297.
Avrasya, 266.
Avrasya bozkırları, 65, 68, 266.
Avrupa, 13, 15, 18, 98, 234, 265, 355, 358, 425, 442, 443, 449.
Avrupa ekonomisi, 351.
Avrupalılar, 225.
Avusturya, 365, 385.
av sihiri, 12, 14, 30, 32.
«ayaktakımı» 135, 241.
«ayaktakımı yönetimi», 241 - 242.
aydınlar, 128, 177, 230, 232, 233, 240, 248, 298, 454.
Aydınlanma Çağı, 425, 427, 446, 447.
Aydınlanma düşünüşü, 448, 454.
Aydınlanma hareketi, 368, 455.
aynî değişim, 15.
ayrıcalıklar, 100, 101, 363, 367.
azalan verimler yasası, 17.
Azerbeycan, 54.
azgelişmiş ülkeler, 367.
aziz, 310, 330.
azlığın hakları, 440.
azlığın tiranlığı, 334.
azlığın yönetimi, 169, 171, 172, 194, 195, 198, 219, 222.
Aztekler, 73.

baba - çocuk ilişkisi, 215.
«Baba - Oğul - Kutsal Ruh» 279.
baba otoritesi, 398.
baba soy çizgili topluluklar, 24.
Babil, 51, 73, 78, 87, 90, 111, 112.
Babil astrolojisi, 195.
Babil İmparatorluğu, 62, 63, 64.
Babilliler, 65, 89, 90, 91.
Babilonya, 51.
Babil sürgünleri, 111, 112.
Babil toplumu, 62, 76.
Babil yasa derlemesi, 97.
bağlılık (sadakat) yemini, 270, 292, 327, 355.
bahçe tarımı, 16, 21, 105.
Baltık, 361.
bankalar, 49.

bankacılık, 356.
bankerlik, 355.
barajlar (setler), 42, 48, 61.
barbarlar, 24, 53, 70, 100, 252, 275.
barbar akınları, 239, 264, 265, 266, 267, 273, 274, 275, 318, 339, 340.
barbarlık, 167.
barbar topluluklar, 260, 264.
barış, 250, 251, 380, 398, 415, 438, 459.
barışçı ilişkiler, 20, 59.
barışçı toplum, 40.
barışçı yayılmacılık, 277.
barış durumu, 435, 436, 458.
barış düzeni, 459.
barış sorunu, 68.
St Barthélemew Günü soykırımı, 396, 421.
barut, 358.
basileos, 134.
Bask dili, 98.
başarı ölçütü, 178.
başkaldırma, 316, 318, 345, 350, 375.
başkomutan, 144, 145, 147, 239.
başpiskopos, 278, 279.
başrahiplik, 67, 68, 71, 124.
baş tanrı, 36, 37, 77, 78, 80, 90, 92.
baştanrıcılık, 111, 112.
Batı Anadolu, 131, 136, 208.
Batı Asya, 13.
Batı demokrasisi, 367.
Batı düşünüşü, 60, 115, 223, 259, 299, 323, 349.
batı manastırcılığı, 281.
Batı Roma İmparatorluğu, 274.
Batı toplumu, 259, 260, 271, 272, 299, 352, 367.
Battibira, 83.
beden - ruh ilişkisi, 213.
Behistan Dağı, 113.
Belçika, 355.
Belos Tapınağı, 113.
bencillik, 386, 387, 409, 410.
Benedict tarikatı, 330, 349.
benlik sevgisi, 312, 314.
benzetmeci düşünüş, 27 - 30, 31, 35, 73, 78, 80, 82, 152, 210, 428.
beslenme (geçim) sorunu, 8, 9, 12, 13, 19, 21, 30.
besleyiciler sınıfı, 187.
beşyüz kilelikler sınıfı, 143.
Beşyüzler Meclisi, 147.
«bırakın yapsın», 431.
Biblos, 95.
bilgeler, 160, 161, 171, 231, 246.
bilgeler arası ortak mülkiyet, 176.
bilgeler aristokrasisi, 225.
bilgelerin evrensel devleti, 312.
bilgeler topluluğu, 161, 162, 175, 227.
bilgeler yönetsin, 127, 160, 161, 169, 170, 171, 172, 179, 180, 182, 183, 202, 232, 233, 248.
bilgelik erdemi, 192, 202.
bilge olan - olmayan ayrımı, 175, 231, 232.
bilge yöneticiler, 194.
bilgi birikimi, 46, 50, 102.
bilgilerimiz doğuştandır, 407.
bilgilerimizi duyumlarla ediniriz, 407.
bilginin satılması, 164.
bilim, 159.
bilimsel araştırma, 210, 212.
bilimsel düşünüş, 28, 34, 39, 72, 79, 91, 153, 207, 219, 351, 352, 368, 369, 384, 409, 448.
bilimsel ilerleme, 397.
bilimsel kültür, 420, 425.
bilimsel siyasal düşünüş, 351, 352.
bireycilik, 24, 174, 229, 431.
bireysel akıl, 231.
bireysel çıkar, 334, 390, 460.
bireysel haklar ve özgürlükler, 418, 425, 440, 441.
bireysel düşünüş, 81.
bireysel kurtuluş, 174, 175.
bireysellik, 133.
bireysel sorumluluk, 86.
bireysiz topluluk, 24.
birey - toplum ilişkisi, 81.
birey - toplum sentezi, 417, 431, 460.
birinci toplumsal işbölümü, 30.
Biris Mezarlığı, 18.

bitişken diller, 66.
bitkilerin evcilleştirilmesi, 18, 19.
bitkisel dünya, 213.
bitkisel ruh, 213.
biyolojik evrim, 4 - 7.
Bizans, 285, 287, 289, 354.
Bizans devleti, 287.
Bizans düşünürleri, 322, 347.
Bizans düşünüşü, 273, 347, 349.
Bizans kültürü, 286, 341.
Bizans imparatoru, 279, 286, 287, 288, 320, 340.
Bizans siyasal düşünüşü, 299, 346 - 350.
Bizans toplumu, 273, 341 - 346.
Boğazköy, 66.
Bohemia, 298.
Bogomiler, 350.
Bologna, 396.
Bologna Konkordatosu, 396.
Bologna Üniversitesi, 330.
borçlanma, 142.
borç köleliği, 142, 143, 145, 237.
borçların bağışlanması, 143, 150 237, 245, 402.
boş zaman, 13, 46, 216, 219, 225, 299.
boş zaman uzmanları, 14.
Bozova, 18.
bozuk yönetimler, 219, 222.
bozulma, 273.
bozulma yasası, 195, 240, 242, 243, 244.
bölüşme (paylaşma) 11, 12, 17, 137, 276, 277.
bölgesel devlet kavramı, 136, 253, 254, 255, 257.
bölgesel devletler, 48, 51, 54, 58, 60, 61, 90.
bölgesel diller, 362.
Brahma, 118.
Brahmacılık, 117, 118, 119, 120.
Brahmacı düşünüş, 119.
Brahmanlar, 104, 118, 120, 121, 122.
budünyacı değerler, 369.
budünyacılık, 86, 114, 115, 117, 119, 369, 431.
bu dünya işleri, 68.
buluşlar (icatlar) 47, 50.
Budizm, 121,
burjuva devrimleri, 453.
burjuva demokrasisi, 421.
burjuva demokratik cumhuriyetleri, 356, 360.
burjuva dünya görüşü, 385, 386, 394, 425, 428.
burjuva ekonomisi, 286, 338, 362, 363, 368, 402, 404, 425, 426.
burjuva felsefesi, 428 - 431.
burjuva ideologları, 363.
burjuva ideolojisi, 338, 427 - 446 453.
burjuva kültürü, 286, 384, 397, 404, 413, 427, 454.
burjuvalar, 144, 153, 366, 367, 372.
burjuva meclisleri 338.
burjuva siyasal düşünüşü, 383.
burjuvazi, 296, 297, 300, 338, 359, 361, 362, 363, 364, 366, 369, 395, 396, 425, 426, 431, 453.
burjuva zümresi, 396.
buzul çağı, 13, 15, 17.
bürokratik denetim, 71, 100, 101.
bürokratlar, 348.
bürokrasi, 62, 63, 69, 106, 108, 128, 133.
büyücülüğe inanma, 397.
büyük ant, 272.
büyük çaplı işler, 41, 43, 46.
Büyük Kral (Hitit) 67, 97.
Büyük Kral (Pers) 99, 112.
«büyük patlama» 4.
büyük sulama tarımı, 37, 41, 42, 43, 44, 45, 57, 58, 75, 90.
büyük şirketlerin erki, 440, 443.
büyük topraklar, 260.
büyük toprak mülkiyeti, 445.
büyük toprak sahipleri, 62, 236, 237, 262, 358.
Byzantium, 341.

can ve mal güvenliği, 267, 270, 412, 413, 414, 424, 434, 437, 438.
Canterbury, 325.
cehennem, 35, 37, 72, 73, 92, 321, 381.
Cenevre, 375, 377, 453, 454, 455.

Cenevre kent devleti, 375, 376.
cennet, 35, 37, 72, 73, 78, 85, 92, 285, 303, 331, 354, 371, 381.
Cenova, 286, 346, 355, 384.
Cermen akınları, 265, 273, 285, 299, 322.
Cermen kabileleri, 260, 263, 264, 265, 274, 279, 300, 319, 342.
Cermenler, 264, 361, 372.
Cermen (prensleri) yöneticileri, 290, 294, 340.
ceza, 142, 247, 337, 392, 393, 434, 445.
cezalandırma hakkı, 434, 435, 437, 438, 439.
cezaların farklılaştırılması, 90.
Chartes, 325.
cilalıtaş, 18.
cinayetlerin nedeni, 458.
cinler, 304.
cinsel farklılaşma 7, 8, 10, 13, 14, 27.
cinsel ilişkiyi yadsıma, 349.
cinsel işbölümü, 12, 16, 45.
cinsel özgürlük düşüncesi, 126.
Clermont, 285.
client, 263.
coloni, 261.
comitatus, 264.
Constance, 298.
Constance Konseyi, 298.
cumhuriyet, 236, 237.
cumhuriyetçiler, 404, 417, 420, 427.
cumhuriyet yönetimi, 356, 364, 385, 391, 392, 393, 452.
cüzi irade, 386.

çağdaş anayasalar, 463.
çağdaş düşünüş, 259.
çağdaş ilkeller, 9, 10, 11, 16, 20, 21, 22, 28, 9, 31, 32, 35, 36, 411, 447.
çağdaş toplum, 259.
çağrışım, 30, 31, 430.
çalışan - çalıştıran ayrımı, 183.
çalışan - çalıştıran farklılaşması, 43, 45, 46, 269.
çalışmaktan kaçış, 77, 80.
çalışmayı aşağılama, 177, 216, 218, 225.
çalışmayı yüceltme, 114, 175, 177, 281.
çamurdan yaradılış, 80, 84.
Çanakkale, 230.
çapa tarımı, 16, 20, 21, 42.
çapul birlikleri, 264.
Çarlık, 438.
Çayönü, 18.
çevrenin etkisi, 447, 448 - 450.
çevresel koşullar, 15, 17, 25, 40, 41, 42, 43, 68, 212, 403.
çiftçiler, 134, 187, 329.
çiftçilik, 21 - 22, 24.
çiftçi topluluklar, 35, 37, 40, 41, 46. 55, 59, 75, 103, 201.
çifte kılıçlar kuramı, 320, 326, 336.
çift kral, 138, 243.
çift tanrıcılık, 114, 116.
çilecilik, 120, 307.
Çin, 54, 55, 59, 122, 358.
Çin İmparatorluğu, 64.
Çin siyasal düşünüşü, 123 - 129.
Çin uygarlığı, 54, 98, 105 - 107.
çiviyazısı, 47, 67.
çoban kral, 84.
çobanlık, 20, 21, 23 - 24.
çoban topluluklar, 25, 37, 40, 41, 53, 59, 75, 103, 107, 201, 264.
Çocuk Haçlıları, 285, 286.
çoğulcu iktidar, 367.
çoğunluk ilkesi, 440.
çoğunluğun tiranlığı, 249, 254.
çokluğun (çoğunluğun) yönetimi, 178, 196, 198, 219, 222, 223, 334, 440.
çoktanrıcılık, 112, 318, 407.
çömlekçilik, 45, 47, 70.
«çöreklenme», 40 - 41, 55.
Çu Hanedanı, 105, 106, 124, 127.
Çu'lar, 124.

Danışma (kurulları) meclisleri, 141, 400, 451.
dedüksüyon, 74.
değerler anarşisi, 168.
değişim, 217.
değişme kavramı, 155, 156, 177, 185, 195, 450.
değişme yasası, 195.

deios, 344.
deist, 397, 455.
deme, 146, 147.
demir, 56.
demir araçlar, 56.
demircilikte devlet tekeli, 67.
demir çağı, 56, 104.
demir silahlar, 55, 56, 57, 67, 109, 132, 137.
demir silahlı toplulukların akını, 56, 57, 109, 110.
demokrasi, 61, 103, 141, 142, 144, 145, 146, 155, 169, 171, 178, 179, 182, 184, 195, 197, 198, 224, 241, 243, 248, 250, 335, 338, 393, 400, 426.
demokrasi sloganı, 426.
«demokrasi» sözcüğü, 146.
demokrasi kuramı, 177 - 179, 222, 223.
demokratia, 178.
demokratik çıkarsamalar, 413, 414.
demokratik değerler, 168, 169.
demokratik devrimler, 149.
demokratik dünya görüşü, 426.
demokratik düşünüş, 157, 158, 163, 164, 166, 169, 177, 229, 300, 368, 413, 425, 440.
demokratik eğitim, 188.
demokratik kültür, 368.
demokratik kurumlar, 63, 363.
demokratik örgütleniş, 272.
demokratik parti, 145, 147, 149, 180, 186, 218.
demokratlar, 150, 154, 163, 164, 180, 218.
demos, 151.
deneyden çıkarılan bilgi, 430, 432.
deney öncesi bilgiler, 428, 429.
denge ve denet sistemi, 243, 244, 394, 441 - 443, 453.
dengeli anayasa, 248, 250.
denizaşırı ticaret, 58, 60, 70, 154, 235, 238, 338, 355, 359.
denizci halklar, 235.
deniz egemenliği, 359.
deniz halkları akını, 67.
deniz imparatorluğu, 148.
deniz savaşları, 359.
deniz ulaştırmacılığı, 355, 356.
deniz uygarlığı, 70.
denkserlik, 258, 434, 435, 436.
depolama, 16.
derebeylik, 343.
dervişlik, 281.
despotluk, 452.
despotik imparatorluklar, 449.
Dessanech Kabilesi, 17.
devlet, 40, 44, 59, 94, 104, 104, 165, 171, 175, 177, 178, 221, 223, 233, 248, 323, 324, 325, 328, 329, 337, 338 - 340, 400, 422, 425.
«devlet benim» 419.
devlet (siyaset) bilgisi, 165, 166.
devlet dili, 340.
devlet dini, 112, 113, 124, 274, 287.
devlete bağımlı kilise, 419, 420.
devlete karşı düşünüş, 129.
devlet ekonomiye karışmasın, 363.
devlet ideali, 194.
devlet ideası, 194.
devletin amacı, 397, 398.
devletin baskı araçları, 93, 94.
devletin (kuruluşu) doğuşu, 241, 249, 253, 393, 408, 410, 412, 413, 422, 436.
devletin ikna araçları, 93, 94.
devletin kaynağı, 398.
devletin kaynağı kuvvettir, 241.
devletin öğeleri, 224, 225.
devletin savunucuları, 307, 321, 336-339.
devletin sözleşme kuramı, 270.
devletin temeli, 397.
devlet işleri, 287, 288, 347.
«devlet kurulu» 344.
devşiricilik, 15 - 16.
devrim, 304, 351, 363, 366, 372, 424, 444, 462.
devrimci düşünceler, 372, 373, 381, 382.
devrimci eylem, 444.
devrimci ideoloji, 369.
devrimci sınıflar, 145.
devrimci yol, 141, 144, 220, 364, 369, 380.
devrim hakkı, 415, 416, 423, 438, 440, 442, 443 - 444.

devrim kuramı, 217, 220 - 221, 224, 425.
devrimler, 149, 150, 154, 220, 221, 222.
dışa açıklık, 20, 40.
dışa kapalılık, 20, 40.
dış çelişkiler, 352, 353.
dış dinamikler, 352.
dış etki, 40, 69.
dış kölelik, 317.
dış özgürlük, 173, 232.
dış ticaret, 45, 48, 60, 126.
diarşi, 138.
Dicle - Fırat, 42, 53, 68, 76.
Digesta, 341.
Dijon, 454.
Dijon Akademisi, 454.
dikey toplumsal hareketlilik, 188.
diktatör, 239.
diktatörlük, 239.
dil, 12.
dil birliği, 362.
dilenci tarikatları, 282 - 283.
Dilmun, 85, 86.
din, 28, 51, 54, 124, 175, 449, 450.
din adamı - asker sürtüşmesi, 51, 87, 110, 113.
din adamı yöneticiler, 48, 60, 61, 68, 70, 82, 87, 93.
din adamları, 14, 24, 26, 43, 44, 45, 47, 48 49, 50, 57, 62, 66, 67, 67, 68, 69, 70, 73, 74, 75, 79, 81, 86, 103, 104, 106, 112, 114, 118, 123, 275, 283, 292, 299, 327, 328, 329, 334, 336, 348, 354, 369, 370, 37 , 373, 374, 396, 419.
din adamlarına evlenme yasağı, 291.
din adamları yönetsin, 329, 379.
din adamları zümresi, 396.
dinbilim, 429, 430.
din dili, 61, 87, 340.
dine aykırı buyruk, 378.
dine bağlı yönetici, 390.
dine karşı oluş, 397, 405.
dine uymayan yönetici, 377, 422.
dinde reform, 369, 380.
din felsefesi, 154, 158, 159, 161.
dingir, 46.
din işleri, 287, 288, 289, 308, 320, 326, 337, 347.
din kardeşliği, 233, 275.
dinler, 163.
din özgürlüğü, 416.
din savaşları, 365, 366, 383, 396.
dinsel aristokratlar, 364, 367, 374, 382.
dinsel düşünüş, 37, 39, 44, 67, 72 - 97, 112 - 129, 152, 281, 299, 323, 351, 352, 390, 402, 444.
dinsel dünya görüşü, 74.
dinsel egemenlik kuramları, 363.
dinsel erk, 301, 320, 326, 336, 347.
dinsel feodal hiyerarşi, 296.
dinsel hoşgörü, 397, 403.
dinsel kanıtlar, 134.
dinsel komünizm, 379, 381.
dinsel siyasal düşünüş, 351, 352.
dinsel sözleşme, 422, 423.
dinsel tabu, 154.
dinsizlik, 374, 375.
din ticareti, 371.
direnme hakkı, 325, 414, 415, 422, 423, 424, 425, 443.
direnme ödevi, 424.
disiplin, 203, 249, 375, 376.
diyalektik, 156, 191.
diyalektik idealizm, 156.
diyalektik materyalizm, 156.
diyaloglar, 181, 182, 186, 245.
Diyet, 365, 371.
Doctor universalis, 329.
doğa bilimleri, 207, 430.
doğa durumu, 253, 410, 411, 412, 432, 433 - 436, 438, 441, 448, 457, 458.
doğa felsefesi, 154, 228, 229.
doğa güçlerine tapış, 117.
doğa yasaları, 167, 230, 231, 232, 233, 412, 418, 433-436.
doğa yasasına aykırılık, 415.
doğal aynklanma, 11.
doğal din, 397.
doğal eşitsizlikler, 457.
doğal haklar, 414, 434, 441, 446, 448, 460.

doğal hakların çiğnenmesi, 439, 442, 444.
doğal hukuk, 167, 233, 244, 246-248, 258, 348, 412.
doğal özgürlük, 457, 458, 460.
doğal toplum, 438, 439.
doğal yasa, 11, 332, 333, 401, 402, 432.
doğaya uygun yaşayış, 230.
doğmalar, 428, 429.
dogmatik (düşünüş) felsefe, 428.
dogmatizm, 429.
doğru bilgi, 181, 210, 212, 431.
doğrudan demokrasi, 144, 145, 461.
doğru akıl, 246.
doğru (gerçek) din, 421, 422, 423, 424.
doğru orta, 214.
doğru yol, 122, 129.
Doğu - Batı ticareti, 286, 356, 357.
Doğu düşünüşü, 259, 341, 349.
Doğu kültürü, 234.
doğu manastırcılığı, 281.
Doğu monarşisi, 447.
Doğu Roma İmparatorluğu, 287, 339, 340.
Doğu Seferi, 285, 354.
doğuştan bilgi, 429.
doğuştan eğilimler, 171, 185, 186, 187, 188.
doğuştan eşitlik, 167.
Doğu toplumları, 234, 259, 260, 367.
dokumacılık, 355, 357.
doksa, 185.
Doksanbeş Tez, 371.
Dominiken tarikatı, 282, 283, 284, 330, 336, 384.
domuz yeme yasağı, 305.
donanma, 148, 150.
Dor akınları, 131, 132.
Dorlar, 56, 57, 131, 132, 136, 137, 138, 201, 202.
dostlar arası ortaklık, 161.
dostlar çevresi, 227.
döngüsel tarih anlayışı, 240.
Dörtyüzler Meclisi, 144, 145.
Drakon yasaları, 142.
durağan toplum, 16, 27, 183, 354.
duyguların egemenliği, 302, 304.
duyguları yüceltiş, 445.
dünyadan kaçış, 120, 121.
dünya ekonomisi, 346.
dünya görüşü, 26, 72, 74, 75, 80, 81, 82, 115, 119, 128, 153, 159, 164, 173, 174, 212, 213, 348, 385.
dünya işleri, 274, 289, 308, 320, 321, 337, 371.
dünya nimetlerine sırt çevirme, 347, 368, 369.
dünyaya küsüş, 121.
dünya toplumu, 233.
dünya vatandaşlığı, 174, 176, 231, 233.
dünyevî erk, 336, 419.
«düşleme», 27.
düşünce anarşisi, 168.
düşünce özgürlüğü, 415.
düşünce üzerine düşünme, 164.
düşünüş biçimi, 25 - 39, 351, 352, 368, 369.
düşünsel etkileme, 67, 101.
düşünsel devrim, 153, 351.
düşünsel yapı, 27, 102.
düzen, 77, 92, 100.
düzeni değiştirme eğilimi, 189.
düzen kavramı, 86, 124, 160, 201, 230, 250, 251, 319.
düzen sevgisi, 316, 319, 328, 334, 375.
düzen sorunu, 68, 84.
ebedî yasa, 332, 333.
edilgin boyun eğme, 421.
edilgin dünya görüşü, 174.
edilgin düşünüş, 26.
edilgin ideoloji, 121.
«efendi halk» 226.
efendi - köle ayrımı, 166, 176, 205.
efendi - köle farklılaşması, 45, 46.
efendi - köle ilişkisi, 78, 82, 95, 96, 176, 197, 205, 206, 214, 215, 374.
efendi - serf ilişkisi, 268, 269.
Efes, 155.
Ege Adaları, 56, 136, 235.
egemen düşünüş, 273.
egemen düşünüş biçimi, 72, 81.

egemen kişi, 416, 417.
egemen kurul, 416, 417.
egemenliğin sınırları, 366, 401, 439.
egemenliğin paylaştırılması, 202, 203, 243, 244.
egemenlik bölünemez, 399, 400, 404, 416, 417, 463.
egemenlik kavramı, 283, 295, 401, 410.
egemenlik mutlaktır, 398, 399, 415, 418, 420.
egemenlik sınırsızdır, 399.
egemenlik simgeleri, 76, 77.
egemenlik tutkusu, 253, 267, 314, 315, 316.
egemen sınıflar, 24, 37, 40, 43, 44, 46, 49, 51, 53, 54, 57, 58, 63, 66, 67, 71, 73, 75, 76, 81, 84, 93, 99 100, 115, 137, 138, 140, 188, 219, 305, 306, 344, 354, 355, 358.
egemen topluluk, 42, 72, 73, 92, 105.
egzogami, 14, 15, 24.
eğitim, 7. 12, 64, 69, 106, 122, 125, 127, 133, 185, 188, 189, 191, 205, 206, 384, 455.
eğitim eşitliği, 190.
eğitim eşitsizliği, 188, 206.
eğitim hakkı, 188.
eğitim memuru, 205.
eidos, 210.
Ekklesia, 144.
ekonomik bunalım, 261, 262.
ekonomik bütünleşme, 44, 48, 51, 53, 136, 265, 359 - 361, 362.
ekonomik çöküş, 341.
ekonomik düşünüş, 263.
ekonomik devrim, 351.
ekonomik eşitlik, 139, 174, 176, 201, 203, 221, 251, 252, 381, 426, 427.
ekonomik eşitsizlik, 427.
ekonomik farklılaşma, 22, 45, 59, 136, 269.
ekonomik güç, 275, 356, 358, 363, 365, 366, 428.
ekonomik kendine yeterlik, 353, 361.
ekonomik özgürlük, 363.
ekonomik yapı, 27, 33.
esoterik anlam, 183.
Elâm, 78.
elektör, 365.
eleştirici düşünüş, 368, 421, 428.
eleştirici tutum, 169, 171, 179.
«elma» sorunu, 311.
emek, 260, 434.
emeğin verimliliği, 10, 11, 14, 41.
emek - değer kuramı, 434, 445.
emek - sermaye farklılaşması, 45.
emosyonel düşünüş, 30.
emperyalist düşünüş, 232.
emperyalist yayılma, 69, 89, 148, 149, 175, 238, 250, 264.
emperyalizm, 146, 148, 233.
emperyalizm kuramı, 250, 315.
en, 82.
Engizisyon, 282, 283, 284.
en iyi yaşam, 224.
en iyi yönetim, 241, 335, 401, 450, 451, 462.
en uygun yönetim, 450.
Ephesos, 155.
ephor, 139.
Epiktetoscu düşünür, 397.
Epikuroscu düşünüş, 248, 252.
Epikuroscular, 162, 177, 227, 229.
Epimetheus, 165.
episkopos, 278.
episteme, 185.
epistemoloji, 164, 168, 407, 428, 429.
erdem, 136, 164, 169, 171, 173, 175, 177, 178, 192, 214, 219. 221, 223. 255,
erdemli - erdemsiz ayrımı, 174, 220, 436.
erdemliler yönetsin, 172, 224, 302.
erdem öğretilebilir, 178.
erdemseverler, 161.
erdem sınavı, 315.
erek, 82, 210, 211. 213, 217, 408.
erekçilik. 228,
ereksel neden, 210, 211.
erginliğe erme (erginleme) törenleri, 32.
Eridu, 42, 75.
erkin halktan çıkış kuramı, 300, 337, 338, 363, 438.

erkini tanrıdan alan yönetici. 333, 334, 336, 348, 363, 420, 422.
erkin kaynağı kuramları, 300, 363, 390, 433, 438.
erkin kötüye kullanılması, 443.
erkin kuvvetten doğduğu kuramı, 390.
erkin tanrıdan iniş kuramı, 300 - 301, 306, 318, 326, 336. 338, 346, 377, 390.
eskiçağ düşünüşü, 259.
eskiçağ toplumu, 259, 263.
Eski Dünya, 42, 46.
Eskimolar, 34.
Eski Stoa, 229. 230, 233, 252.
eskitaş çağı düşünüşü, 26 - 32, 33.
eskitaş çağı toplulukları, 8 - 15, 39, 235.
Eski Türkler, 23.
Eski Yunan cumhuriyetleri, 451.
Eski Yunan'da kölelik, 134.
Eski Yunan düşünüşü, 229, 234, 299, 309, 341, 348, 349.
Eski Yunan Kahramanlık Çağı, 131 - 134.
Eski Yunan Kahramanlık Çağı düşünüşü, 134 - 136.
Eski Yunan Karanlık Çağı, 131.
Eski Yunan kent devleti, 136 - 140, 226, 238, 260.
Eski Yunan kültürü, 179, 208, 232, 234, 299, 340, 347, 349, 384, 406, 446.
Eski Yunanlılar, 36.
Eski Yunan mitolojisi, 189.
Eski Yunan siyasal düşünüşü, 152-233, 239, 293.
Eski Yunan Stoası, 229, 232, 247.
Eski Yunan toplumu, 81, 83, 143, 259, 260, 263, 285, 354, 406.
Eski Yunan uygarlığı, 56.
esoterik anlam, 183.
estate, 44, 445.
Estonya, 98.
eşitlikçi değerler, 174.
eşitlikçi dünya görüşü, 211.
eşitlikçi düşünüş, 80, 84, 115, 127, 132, 157, 158, 166, 167, 168, 170, 172, 176, 179, 206, 229, 230, 231, 233, 248, 251, 254, 255, 257, 413, 426, 453, 459.
eşitlikçi düzen, 304, 314, 354, 356.
eşitlikçi tepkiler, 280, 283, 284, 298, 349, 461.
eşitlikçi toplumsal yapı, 17, 21, 22, 24, 37, 39, 42, 53, 55, 56, 57, 58, 104, 108, 110, 132, 137, 138, 175, 257, 264, 273, 275, 285, 301.
eşitlikçi yaşam, 227, 253, 276.
eşitlik durumu, 433, 435.
eşitlik ideası, 184. 185.
eşitlik kavramı, 86, 191, 192, 205, 206, 220, 229, 249, 379, 402.
eşitlik sloganı, 363, 426.
eşitsizlikçi düşünüş, 127, 128, 129, 132, 160, 161, 170, 172, 177, 179, 213, 215, 230, 231, 232, 248, 249, 255, 257, 306, 367, 368, 408.
eşitsizlikçi düzen, 277, 285, 298, 306, 314, 376, 402.
eşitsizlikçi toplumsal yapı, 22, 37, 39, 57, 58, 62, 117, 129, 132, 172, 174, 175, 252.
eşitsizliğin kaynağı, 455, 457.
Etajenaro, 396.
«L'etat c'est moi» 365.
Etats Généraux, 364, 396, 400, 402.
etek, 9.
etken neden, 211.
etkin düşünüş, 26.
etkin ideoloji, 121.
etnolojik kanıtlar, 36.
Etrüskler, 235, 236.
Evboia, 209.
ev ekonomisi, 10, 45.
evrenkent, 174, 176.
evrenin aslı sorunu, 154, 155, 159, 163.
evrenin yaradılışı, 310.
evrensel akıl, 156, 230, 231, 232, 233, 322.
evrensel devlet, 231, 233, 246, 248, 253 - 255, 257, 335, 337.
evrensel düzen, 429.
evrensel hiyerarşi, 320, 368.
evrensel hükümet, 296, 300.
evrensel kilise, 337.
evrensel yasalar, 233, 247.
evrim, 4 - 7, 11, 241.
evrimci yol, 141, 364.

evrim kavramı, 457, 459.
eyerin bulunuşu, 65.
ezilen sınıflar, 303, 372, 373.

fabrikalar, 358.
fahri siyasal görevler, 145.
faiz, 142, 251.
faşist partiler, 463.
faydacılık, 431.
Fayum, 67.
federatif erk, 441.
felsefe, 140, 162, 191, 252, 254.
felsefe eğitimi, 191, 205.
felsefi bilgi, 183.
felsefi düşünüş, 30, 152, 153, 154, 162, 173, 281, 307, 323, 426.
Fenike 229, 235.
Fenikeliler, 36.
feodal beyler, 94, 124, 125, 133, 134, 135, 261, 263, 265, 267, 268, 269, 272, 285, 292. 299, 342, 348, 353, 358, 359 360, 361, 369, 379, 420.
feodal bey - kral çatışması, 367.
feodal bey - serf ilişkileri, 273.
feodal devletler, 286.
feodal düzen, 63, 69, 90, 95, 106, 107, 134, 140 265, 282, 285, 288, 296, 306, 322, 338, 342, 354, 372.
feodal düzene karşı çıkış, 389-390, 420, 426.
feodal düzenin federal örgütleri 296.
feodal ekonomi, 134, 260, 340, 353.
feodal hiyerarşi, 271-273, 322.
feodal ilişkiler, 269.
feodal kendine yeterlilik, 361.
feodal kültür, 369, 427.
feodal meclis, 270 - 271, 363.
feodal örgütleniş, 264, 266, 271, 367.
feodal özerklik 344.
feodal prenslikler, 364, 365.
feodal siyasal birimler, 264, 362. 425.
feodal siyasal kalıntılar, 387.
feodal siyasal kurumlar, 259, 340.
feodal sözleşme 269 - 270.
feodal toplum, 260, 340, 355.
feodal üretim biçimi, 260, 358, 359.
fetih, 53, 58, 59, 67, 75, 106, 107, 137, 138, 241, 244, 261, 275.
fetih hakkı, 240.
feudum, 270.
Fırat, 18.
fief, 270, 342.
fief sözleşmesi, 269, 271, 423.
Filistin, 18, 56, 109, 301.
Filistinliler, 56, 59, 111.
filo, 146.
filozof, 163, 209.
filozof bilgin tipi, 209.
filozof kral, 191, 197.
filozof kraliçe, 191.
filozofların eğitilmesi, 185, 191.
filozoflar yönetimi, 180, 181, 195, 199.
filozoflar yönetsin, 170, 172, 183, 185.
filozof yöneticiler, 191, 205.
Fince, 98.
Firavun, 68, 69, 75, 92, 93, 94, 95, 96, 108, 112.
fizik güç, 292.
Flanders, 286, 355.
Floransa, 384, 385.
form, 210, 211, 213, 322, 419.
formel neden, 211.
fragmentler, 155, 165, 167.
Frank krallığı, 287, 289, 321, 340.
Franklar, 266. 337, 361.
Fransa, 31, 284, 325, 362, 364, 365, 366, 375, 377, 383, 384, 385, 396, 400, 404 405, 419, 428, 448.
Fransız Akademisi, 446.
Fransız anayasası, 453.
Fransız Devrimi, 443, 446, 463.
Fransız Genel Meclisi, 396.
Fransisken tarikatı, 282, 283, 284.
Frerler, 283.
Frigyalılar, 56, 57.

gaî yorum, 258.
ganimet, 61, 264.
Ganj Irmağı, 101 103.
Ganj Uygarlığı, 101, 103.

gasıp yönetici, 87, 88, 89, 146, 424.
garnizonlar, 149.
garnizon toplum, 139.
Gaziantep, 18.
geçim biçimi, 9, 12, 37, 351.
geçim dışı etkinlikler, 12.
geçim (beslenme) sorunu, 41.
geçiş çağı, 37, 39.
geçiş toplumu, 72.
geçiş düşünüşü, 37.
gelenekler, 200, 201, 268, 425, 448, 449, 450.
geleneksel ayrıcalıklar, 363, 421, 426.
geleneksel düşünceler, 126, 129.
geleneksel haklar, 290, 421.
geleneksel hukuk, 90, 100.
geleneksel kurumlar, 447, 448, 450.
geleneksel yasalar, 135, 146, 338, 450.
gelişme kavramı, 210.
genel felsefe sistemleri, 154, 162, 179, 207, 246.
genel irade, 460 - 463.
genel (toplumsal) yarar, 44, 219, 220, 222, 346, 402, 442.
genos, 145, 146.
gerçeğin bilgisi, 185.
gerçek aristokrasi, 195, 197.
gerçek monarşi, 195, 197.
gerçek yönetimler, 217, 222.
Gerusia, 138, 139.
gezici tarımcılık, 103.
Girit, 55, 58.
Girit çizgisel A yazısı, 71.
Girit çizgisel B yazısı, 71.
Girit (Minos) uygarlığı, 55, 58, 70-71, 132.
gizemcilik, 121.
Gotlar, 239.
göçebe konfederasyonları, 53, 58, 109.
göçebelik, 12, 17, 19, 20, 21, 23, 24, 108, 118, 134.
göçebe topluluklar, 40, 43, 51, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 61, 65, 66, 105, 264, 299, 302.
gök devleti, 257, 311, 312, 314, 315, 316.
göklerin melekutu, 303.
Gök'ün Boğası, 85.
Gök'ün Oğlu, 124, 125.
gölgeneden, 32.
görgücülük, 430.
Görkemli Devrim, 366, 428.
gözlemden gelen bilgi, 208.
Guttium barbarları, 24.
güçlüler, 166.
günah bağışlama, 285, 296, 311, 312, 314, 354, 371.
günah bağışlama senetleri, 371.
günahkârlık, 311, 313, 316, 331, 370, 377.
günahkâr olan - olmayan ayrımı, 312, 313, 314.
gündelikçiler (işçiler) 143, 151, 171, 187, 194, 218, 225.
Güney Afrika, 32.
Güneydoğu Asya, 103, 105, 122.
Güney İtalya, 158, 159, 180, 238.
Güney İtalya toplumları, 154.
güvenceli uygar haklar ve özgürlükler, 460.
güvencesiz doğal haklar ve özgürlükler, 460.
güvenlik, 263, 267, 398, 411, 431.
güvenlik isteği, 409. 410, 412.
güvenlik sübabı, 188.
güvensizlik, 411, 435.

hacılar, 356.
hac yolları, 356.
Haçlı devletleri, 286, 355, 356.
Haçlı Seferleri, 280, 284 - 286, 294, 295, 322, 338, 349, 354 - 355, 356.
hafif süvari, 266.
«hak güçlünündür», 166.
hakların devri, 437, 438.
hakların korunması, 439, 440.
haklar ve özgürlükler, 324, 325, 367, 425.
Halep, 18.
halk, 81, 90, 108, 115, 121, 128, 135, 139, 146, 150, 151, 153, 161, 175, 202, 206, 221, 222, 237, 239, 242, 244, 248,

249, 250, 292, 297, 298, 300, 328, 335, 344, 345, 390, 421, 422, 425.
halka sorumlu yönetici, 301, 363, 378.
halkçı yönetim, 145, 146.
halk denetimi, 139, 203, 207.
halk düşmanı, 146.
halkı aşağı görme, 249, 254, 374, 386.
halkı kışkırtma, 244.
halkı yüceltme, 394, 454.
halkın egemenliği, 366, 401.
halkın seçtiği yönetici, 423.
halkın tiranlığı, 334, 424.
halkı temsil etme, 300.
halkların eşitliği, 379.
Halk Mahkemesi, 145, 148, 149, 170.
Halk Meclisi, 339, 417.
halk meclisleri 134, 144, 148, 149, 203, 223, 236, 237, 244, 257, 339, 417.
halk zümresi, 396, 400.
Hammurabi yasa derlemesi, 62, 89, 90.
hamudun bulunuşu, 266.
Han Hanedanı, 105, 128.
haraç, 149.
Harappa 102.
hareket (yasası) ilkesi, 408, 409, 418.
Harris Papirüsü, 70.
hassa ordusu, 100, 342.
Hattuşaş, 66, 96.
havariler, 276, 277, 278, 305.
hayvanların evcilleştirilmesi, 19, 22, 42.
hayvansal dünya, 213.
hayvansal ruh 213.
haz ve elem ilkesi, 431.
Heliaia, 145.
Heliopolis. 80.
Hellen - Barbar ayrımı, 166, 176, 225, 226, 232.
Hellen Birliği, 150.
Hellenler, 226.
Hellenistik dönem, 230, 232.
Hellenistik imparatorluklar, 232, 234.
Hellenistik kültür, 234.
helotlar 57, 137, 138, 139.
hem davacı hem yargıç durumu, 434.
herkese yeteneğine göre, 249.
herkesin herkesle savaş durumu. 411, 412.
Hesiodos'un şiirleri, 188.
heykelcikler, 35, 36, 47, 102.
Hıristiyan ahlâkı, 389.
Hıristiyan filozofları, 301.
Hıristiyan düşünüşü, 229, 232, 233, 257, 259, 273, 285, 293, 299, 308, 341.
Hıristiyan emperyalizmi, 315.
Hıristiyan felsefesi, 334.
Hıristiyan kültürü, 294, 340, 381.
Hıristiyanlar, 55, 275, 278, 286, 314, 318, 407.
Hıristiyanların koğuşturulması, 274, 277, 278, 279.
Hıristiyanlığa geçiş, 275, 289.
Hıristiyanlığın dünya görüşü, 308.
Hıristiyanlık, 62, 274, 278, 286, 314, 318, 407.
Hıristiyan olan - olmayan ayrımı, 313.
Hıristiyan teolojisi, 322, 343.
Hıristiyan toplumları, 36, 259, 273, 279, 289, 313.
hırsızlığın nedeni, 458.
«hiç bir şey yoktur» 168.
hierarklar, 319.
Hiksoslar, 55, 69, 70, 108.
hileli kurra, 190.
himaye sistemi, 267, 269, 271, 285, 341.
Hindistan, 52, 55, 98, 101, 106, 117, 122.
Hindistan uygarlığı, 98.
Hinduizm, 121, 122.
Hint - Avrupa dilleri, 66, 98, 102.
Hint - Avrupa toplulukları, 53, 54, 65, 98, 102, 103, 107, 112, 113, 117-119, 132, 137, 264.
Hint düşünüşü, 117 - 123.
Hint siyasal düşünüşü, 117 - 123.
Hippo, 309.
Hitit İmparatorluğu, 62, 66 - 67, 99.
Hititler, 36 56, 64, 66 - 67, 69, 73, 83.

Hitit siyasal düşünüşü, 96 - 98.
Hitit uygarlığı, 58, 66 - 67, 101 - 105.
Hitit yasası, 67, 89, 97.
Hiyerarşi, 65, 128, 271, 291, 319.
hiyerarşi kavramı, 213, 226.
hiyerarşik ilişki, 272.
hiyerarşik örgütleniş, 277, 402.
Hollanda, 365, 428, 455.
Homeros destanları, 132 - 135, 188, 406.
Homerosoğulları, 133.
hominidler, 5.
Homo, 5.
Homo faber, 5, 25.
Homo erectus, 5.
Homo habilis, 5.
«*homo homini lupus*» 411
Homo sapiens, 5, 25.
Homo sapiens neanderthalensis, 6.
Homo sapiens sapiens, 5, 6.
hoplitler, 101,
Horus'un izleyicileri, 67.
Hospitallerler, 356.
hoşgörü, 427.
hoşgörü politikası, 65, 99, 274, 397.
hoşgörüsüzlük, 375.
Hsia Hanedanı, 105, 106, 127.
Hukuk, 60, 62, 63, 90, 142, 206, 228, 229, 247, 257, 258, 271, 321, 348, 402.
hukuka bağlı yönetim, 258, 272.
hukuk bilginleri, 258.
hukuk felsefesi, 246 - 248, 332 - 333.
hukuk kavramı, 258.
hukuksal düşünüş, 395, 444.
hukuksal eşitlik, 174.
hukuksal eşitsizlik, 272, 427.
hukuksal fiksiyon, 438.
Hunlar, 275.
Hurriler, 83.
Huss yandaşları, 298.
hükümet darbeleri, 145, 148.
Hümanizma, 131, 252, 368, 369, 384.
hylaford, 264.
hyle, 210.

Ilımlı demokrasi, 219, 220, 221, 222.
Irklar, 362.
Irk öğretisi, 187, 190.
İbnrüşdcülük, 222 - 223, 330.
İbraniler, 110, 111, 302.
İbrani siyasal düşünüşü, 110.
iç çelişkiler, 352, 353 - 354.
iç dinamikler, 352.
iç gelişme, 40, 42, 50.
iç haçlı seferleri, 284, 298.
iç kölelik, 256, 257, 317.
iç özgürlük, 173, 174, 232, 356, 257.
iç proletarya, 254.
iç savaş, 150, 180, 196, 222, 224, 226, 227, 229, 245, 366, 380, 402, 404, 405, 411, 415, 416, 417, 444.
İdea, 182.
idealar, 209, 210, 323, 406.
idealar evreni, 183, 184, 185, 194, 197, 209, 312.
ideal aristokrasi, 195, 197, 199.
ideal devlet, 181, 186, 187, 188, 192, 193, 199, 205, 224, 225.
idealist felsefe, 155, 156, 157, 158, 159, 179, 230, 255, 405, 419.
idealizm, 184, 419.
ideal monarşi, 195, 197.
ideal toplum, 461.
ideografik yazı, 57.
ideologlar, 125, 300, 349.
ideoloji, 26, 32, 39, 44, 47, 50, 62, 72, 74 - 81, 85, 87, 91, 115, 118, 121, 133, 153, 154, 164, 199, 212, 233, 306, 338, 367, 368, 370, 374, 419, 453, 455, 456.
ideolojik düşünüş, 74 - 81, 84, 86, 117, 207.
ideolojik egemenlik, 345.
ideolojik kanıtlar, 135.
ideolojik silahlar, 363, 368.
ideolojik ters döndürme, 84, 125.
iğdiş oğlanlar, 101.
ikili sözleşme kuramı, 422, 424, 436.
ikinci en iyi devlet, 199, 200, 201, 202 - 207, 225.
iki yüzlü düşünüş, 232, 255, 317, 318, 367, 368, 379.
iklim ve karakterler, 449.
iklim ve yönetim biçimleri, 449, 462.
ikna (araçları) yolu, 44, 49, 51, 76 390.

ikona kırıcılık, 345, 346.
iktidar kavgası, 237, 239.
iktidar isteği, 410.
iktidarın sınırlandırılması, 362.
ilâhi hukuk, 233.
iletişim, 7, 12, 27, 136, 168.
ilkçağ, 260, 435.
ilkel demokrasi, 60, 78, 81, 83, 136.
ilkel gelenekler, 106.
ilkel sürü, 9.
ilkel topluluk, 3 - 37, 39, 53, 54, 56, 57, 58, 70, 84, 91, 99, 134, 228, 438, 439, 456.
ilkel toplulukların akınları, 54, 55, 98, 100.
ilkel topluluğun düşünüş biçimi, 25 - 38.
ilkel topluma özlem, 456.
ilkel - uygar toplum ilişkileri, 54, 85.
ilkel - uygar toplum sentezi, 456.
ilkel üretim biçimi, 260.
ilkel yaşayışı ülküleştirme, 456.
ilk günah, 311, 314, 315, 331, 334.
ilk harekete getirici, 331.
ilk Hıristiyanlar, 276.
ilk Hıristiyanlık, 275, 276.
ilk uygarlıklar, 59, 81.
imalâthane üretimi, 357.
imparator, 271, 288, 290, 297, 307, 320, 340, 372.
imparatora tapış, 239.
imparatorluk, 48, 51, 58, 61, 62, 63, 64, 67, 73, 89, 90, 99, 136, 208, 236, 257, 258, 300, 318, 337, 338, 340, 359.
imparatorluk diyeti, 372.
imparatorluk kuramı, 257.
imparatorluk meclisi, 365.
imparatorluk orduları, 100, 101.
imparatorluk (yönetimleri) politikaları, 62, 64, 99, 101.
imparator temsilcileri, 344.
imparatorun seçimi, 365.
imparatorun tanrılık savı, 343.
iman, 74, 76, 78, 285, 304, 331, 367, 370, 381.
inanç, 74, 275, 276, 285, 337, 424.
inanç aşınması, 125, 126.
İncil'in Almanca'ya çevrilişi, 372.
İndüs Irmağı, 52, 101, 102, 103.
İndüs uygarlığı, 52, 54, 55.
İndüs yazısı, 102.
İngiliz anayasası, 452,
İngilizce, 362.
İngiliz iç savaşları, 404, 405, 406, 417, 420.
İngiliz devrimi, 405, 442.
İngiliz parlamentarizmi, 447.
İngiliz (toplumu) ulusu, 141, 362.
İngiltere, 235, 362, 364, 365, 366, 383, 404, 416, 419, 427, 428, 438, 440, 444, 446, 451, 455.
İnsan aklı, 332.
insanbiçimcilik, 72, 124.
insan - doğa ilişkisi, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 72, 73, 81, 152, 430.
«insan her şeyin ölçüsüdür» 165.
insan - insan ilişkisi, 30, 34, 73, 96, 128, 152.
«insan insanın kurdudur» 411, 433.
insan kurbanı, 106, 123, 124.
«insanlar dünyası», 213.
insanların doğal eşitliği, 334.
insanların doğal eşitsizliği, 215.
insanların doğuştan eşitliği, 166, 167.
insanların doğuştan iyiliği inancı, 126.
insanların eşitliği inancı, 374, 458.
insanların eşitsizliği inancı, 176, 213, 252, 334, 410.
insanların evrensel eşitliği, 231.
insanların evrensel kardeşliği, 233.
insanların kötülüğü inancı, 126, 387.
«insanlar özgür doğarlar» 459.
insanı tanrılaştırma, 381.
insanın (amacı) ereği, 333, 409, 431.
insanın doğası, 217, 386, 387, 403, 409, 425.
insanın iyi doğası, 456, 457.
insanın kurtuluşu, 314, 354, 375.
insanseverlik, 252.
insan - tanrı ilişkisi, 120.
insan yapısı yasalar, 167, 230, 231, 232, 233, 246, 247.
İonia, 154, 158.

İonia doğa felsefesi, 154, 155, 156, 157, 158.
İonia toplumları, 148, 154, 158.
ipotek, 142, 143.
İran, 54, 56, 98, 99, 100, 112, 115, 292, 446, 449.
İran siyasal düşünüşü, 112 - 117.
İran (uygarlığı) toplumu 98 - 101.
İsa'nın bin yıllık yönetimi, 380.
İsa'nın doğası sorunu, 347.
İsa'nın düşünceleri, 303.
İsa'nın gökyüzü yönetimi, 378, 379.
İsa'nın krallığı, 313.
İsa'nın vekilleri, 273, 336.
İsa'nın yeryüzü yönetimi, 378, 379.
İsa yoksulluğu, 284.
İsin, 89.
İskenderiye, 234.
İskenderiye Kitaplığı, 234.
İskenderiye okulu, 234.
İskitler, 65, 101.
İslam bilginleri, 293.
İslam düşünüşü, 299, 322, 345.
İslamlar, 285, 354.
İslamlık, 294.
İslam imparatorlukları, 341.
İslam kültürü, 293, 294.
İslam siyasal düşünüşü, 299.
İslam uygarlığı, 234.
İsonomia, 178.
İspanya, 251, 293, 364, 365, 385.
İspanyol armadası, 404.
İspanyolca, 362.
İspanyol ulusu, 362.
İsrail Krallığı, 64, 111, 112.
İsrailoğulları, 69, 98, 108 - 112, 305.
İstanbul 346.
İsviçre, 365, 421.
işaretleşme, 21.
işbirliği, 10, 11, 12, 13, 41, 43, 46, 360.
işbölümü, 9, 10, 19, 39, 45, 46, 140, 186, 187, 357, 360.
işçiler, 357, 358, 360, 367, 396.
işsizler, 150, 173, 196, 285, 298, 355, 358.
işçi sınıfı, 426, 427.
işçi sınıfı ideolojisi, 453, 455.
işçi sınıfının dünya görüşü, 426.
işlikler (imalâthaneler) 359.
itaat görevi, 443.
italikler, 235.
İtalya, 240, 245, 281, 288, 296, 337, 355, 362, 364, 369, 371, 383, 384, 385, 386, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 405.
İtalyan birliği, 338, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393.
İtalyanca, 362.
İtalyan cumhuriyetleri, 346.
İtalyan faşistleri, 391.
İtalyan ticaret kentleri, 355, 356, 360.
itizal, 283.
iyi ideası, 184, 191.
«iyi» kavramı, 409, 457.
iyilik - kötülük güçleri savaşı, 114.
iyiliksever yönetici, 93, 96.
iyi yönetimler, 395, 400, 422, 423.
İzmit, 341.

Japonya, 122.
Jericho, 35, 41.
Ju'lar, 129.
jurist consult, 258.

kaba güç, 62, 241, 271, 444, 459.
kabile federasyonları, 133, 134, 200.
kabile örgütlenişi, 15, 21, 22, 23, 108, 132, 137, 138, 139, 145, 146, 147, 194, 200, 264.
kabile şefleri, 21, 24, 59, 108, 138, 194, 201, 275.
kadın - erkek eşitliği, 36, 37, 176, 190, 191, 206, 455.
kadın - erkek eşitsizliği, 10, 21, 22, 24, 37, 215, 334, 339, 440.
kadın - erkek ilişkisi, 215.
kadın savaşçılar, 190, 206.
kafa - kol işbölümü, 46, 50, 140, 187.
kafkaslar, 53.
Kahire, 79.
kahramanlara ayrıcalık, 190.
Kahramanlık Çağı, 102, 131, 132, 133, 152.
«kalabalık» 194.

kaleler, 353, 358, 359.
kalıtım, 188.
kalıtsal aristokratlar, 366.
kalıtsal eşitsizlik, 187.
kalıtsal farklılık, 187.
kalıtsal günah, 312, 331.
kalıtsal kral, 393.
kalıtsal siyasal haklar, 127.
kalıtsal yönetme hakkı, 153.
Kalvencilik, 374, 375, 377.
Kalvenciler, 421.
kamp yerleri, 12, 13, 16, 17, 27.
kamu hukuku - özel hukuk ayrımı, 258.
kamu ruhu, 451, 452.
kamu köleleri, 137.
kamuoyu, 223.
kamusal mülk, 51, 137.
kamu yararı, 171, 205, 438.
kanallar, 43, 45, 47, 48, 48, 87, 90.
kan bağı, 22.
kanı, 185.
Kaniş, 66.
Kansu, 106.
kaos, 77, 80, 95, 310.
kapalı toplum, 183.
kapitalist çiftçiler, 260, 261, 262, 263.
kapitalist düzen, 353.
kapitalist ekonomi, 368, 379, 421, 425, 429.
kapitalist üretim, 237, 262, 358, 359.
Kapsiyan kültür, 9.
«karabaşlar» 78.
Karadeniz, 176.
Kara imparatorluğu, 237.
karamsar felsefe, 349, 386.
Karanlık Çağ, 102, 131, 132, 265, 267, 275, 298, 307, 318, 319, 321, 322, 340.
kararlı düzen, 185, 250.
kardinaller, 290, 291.
kargaşa, 102, 107, 125, 126, 127, 226, 264, 265, 275, 310, 316, 365, 366, 404, 434, 443.
karizmatik yasallık, 90, 115.
karma anayasa, 207, 242 - 244, 248, 249 - 250, 295, 452.
karma yönetim, 198, 199, 202, 203, 206, 250, 335, 395, 399, 400, 452.
karşı devrim, 154.
Kartaca, 235, 237, 238, 240, 309.
Kartaca Savaşları, 240.
kasaba burjuvazisi, 369.
kasabalar, 142, 153, 271, 353, 361.
kasıt öğesi, 258.
kast, 57, 104 - 105, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 138.
Katar ayaklanmaları, 350.
katedral, 278.
katedral üniversiteleri, 369.
katolik inançları, 373, 397.
Katolik Kilisesi, 330, 366, 371, 372, 373, 380, 420.
katolikler, 396, 397.
katolik mezhebi, 280, 370.
katolik - Ortodoks ayrılığı, 343.
katolik partisi, 421.
Kayseri, 66.
Kenân, 108, 302.
Kenânlılar, 108, 110, 302.
kendine yeterli ekonomi, 353, 361.
kendine yeterlilik, 211, 215, 217, 224.
kendine yeterli toplum, 20, 25, 40, 43, 44.
kendine yetersizlik, 186, 214, 241.
kendine yetersiz toplum, 20, 25, 40, 44.
kent devleti, 44, 48, 50, 51, 52, 60, 63, 66, 136, 137, 140, 148, 150, 152, 153, 158, 172, 174, 180, 208, 215, 224, 227, 235, 237.
kent devleti cumhuriyetleri, 364.
kent devleti kuramı, 217, 224, 257.
kent devleti meclisleri, 336, 338, 356, 395.
kent devletinin doğuşu, 44, 103.
kent kültürü, 263, 340.
kentler, 42, 44, 45, 48, 50, 51, 82, 102, 141, 153, 201, 220, 235, 271, 359.
kentlere akın, 261.
kentin kırlara egemenliği, 263.
kentin (koruyucu) tanrıları, 50, 82, 310.
kent proletaryası, 261.

kentsoylular, 141, 143, 151, 226, 236, 244, 268, 356.
Kenya, 4, 16.
keşişler, 280 - 281, 282.
keyfi yönetim, 146, 177, 247, 334, 402, 424, 452.
Khalkis, 209.
Kıbrıs, 229.
kırların kentlere egemenliği, 263.
kır - kent alışverişi, 141, 262, 263, 265, 358.
kır kültürü, 263.
kısas, 90, 304.
Kıta Avrupası, 340.
Kıyamet, 115, 303.
Kızılderililer, 14, 18, 21, 22, 31, 411, 456.
Kilise, 271, 273, 276, 278, 281, 299, 313, 319, 329, 373, 379, 422.
kilise babaları, 309, 314, 328.
kilisede görüş ayrılıkları, 279, 280.
kilisede reform, 283.
kilise - devlet çatışması, 286 - 289, 318, 325, 347, 348, 367, 396, 419.
kilise genel kurulu, 337.
kilise hiyerarşisi, 291, 320, 372.
kilise konseyleri, 279, 280, 287.
kilise mülkü, 295, 296, 308, 345.
kilisenin bozulması, 280, 281, 282, 283, 284, 298, 372.
kilisenin devlete bağlanması, 373, 374, 378.
kilisenin devlete karşı özerkliği, 378.
«kilisenin devletleşmesi» 274, 275, 280 - 282.
kilisenin hiyerarşik örgütlenişi, 277, 278, 280 281.
kilisenin kuruluşu, 273, 277.
kilisenin savunucuları, 307 - 318, 319 - 321, 325 - 335.
kilisenin zenginleşmesi, 282, 283, 284, 298, 347.
kiliseye karşı oluş, 385.
kiliseye yapılan bağışlar, 295.
Kimmerler, 65.
kiracı çiftçiler, 261.
kiralık (askerler) ordular, 100, 345, 392.
kişisel çıkar, 198, 219, 220, 461.
kişisel çıkar - toplumsal çıkar sentezi, 461.
kişisel irade, 461.
kişisel yönetim, 203, 207.
kitaba karşı akıl, 381.
kitleler, 226.
Kittium, 229.
Kizvadana, 56.
klan cumhuriyetleri, 104.
klan örgütlenişi, 13, 15, 22, 23, 27, 33.
klasik ekonomi kuramı, 363, 431.
klasik kültür, 299, 384, 405.
Knossos, 70, 71.
kodlar, 89, 90.
koğuşturma, 284.
kollektif düşünüş, 81, 90.
kollektif eylem, 53, 56, 109.
kollektif sorumluluk, 90.
kolonicilik, 136, 199, 346.
kolonlar, 261, 341.
kolonların serfleşmesi, 261 - 262.
komutanlar, 145, 147, 356.
komutanlar kurulu, 134.
komünist düzen, 304, 403.
komünist partiler, 463.
komünist yaşam 138, 139, 189, 190, 199, 221, 264, 277.
komünizm kuramı, 221.
komünler, 451.
konfederasyon tanrısı, 109, 112.
Konfüçyüscülük, 107, 126 - 129.
Konstantinopolis, 274, 318, 344, 346, 347, 349, 355.
Konstantinopolis'in fethi, 349.
Konstantinopolis Konseyi, 344, 349.
Konstantinos'un bağışı, 288, 289.
konsüllük, 243, 244, 245, 344.
konuşmanın başlayışı ve işlevi, 12, 25, 26, 27.
Kordoba, 251.
Kore, 122.
korku, 404, 407.
korkulan yönetici, 392.

korunma (savunma) sorunu, 8, 12, 30, 435.
koruyucular sınıfı, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 200, 225.
kozmopolis, 174, 176, 177, 231, 233.
kozmopolit, 176, 230.
kozmopolit değerler, 227.
kozmopolitlik, 112, 115.
kozmoloji, 124.
«köle ahlâkı» 389.
köle ayaklanmaları, 238, 239.
köleci düzen, 341.
köleci üretim biçimi, 260.
köle emeği, 237, 238, 260, 261.
köleler, 62, 69, 70, 102, 104, 150, 173, 176, 177, 181, 193, 203, 224, 229, 236, 237, 261, 286, 339.
kölelere özgürlük, 303.
kölelerin serfleşmesi, 261 - 262.
köleliğin kaynağı, 455.
kölelik, 45, 53, 54, 59, 77, 90, 134, 135, 136, 137, 147, 252.
kölelik hukuku, 90.
kölelik kavramı, 158, 166, 174, 203, 206, 214, 218, 232, 252, 253, 255, 257.
kölelik koşulları, 238.
kölelik kuramları, 135, 215, 226, 255 - 257, 305, 316 - 317, 334, 368.
kölelik sorunu, 192, 193, 196, 197, 205 - 206, 225.
köle ruhluluk, 256, 452.
Köln, 355.
«kötü» kavramı, 409, 457.
kötülük güçleri, 314, 349.
kötü yönetimler, 395, 400, 424.
köy, 215, 235.
köy - kasaba alışverişi, 353.
köyler, 20, 22, 34, 42, 43, 44, 51, 55, 58, 64, 66.
köylü ayaklanmaları, 298, 346, 350, 373, 381, 382.
Köylüler, 45, 56, 68, 69, 101, 102, 103, 146, 396.
kral, 62, 82, 135, 271, 272, 302, 336, 416, 419, 452.
Kralcılar, 404, 417, 428, 433.
Kralın Ölümsüzleri, 100.
kralın seçilmesi, 393.
kralın vasalları, 271.
kralların tanrısal hakları, 295, 397, 419-420, 423.
krallığın geleneksel hakları, 419.
krallığın savunması, 396, 397.
krallık, 66, 82, 104, 109, 134, 135, 138, 139, 140, 141, 302, 335, 363, 366.
krallık (hanedan) tanrısı, 97, 113.
krallık yönetimi, 391.
kral - parlamento çatışması, 367.
Kral Yolu, 99.
ksihatriyalar, 104, 118, 119.
Kudüs, 286, 294, 295, 354, 355.
kul (köle) kavramı, 77, 78, 136, 277.
kuramsal bilgi, 46, 47, 50.
kuramsal düşünüş, 26, 93
kuramsal siyasal düşünüş, 93.
kurbanlar, 114.
kurgusal düşünüş, 409.
kurra, 145, 171, 178, 190, 202, 206 219.
kurra ile seçim, 145, 147, 171, 205.
kurrayı kazananlar yönetsin, 202.
kurultaylar, 63, 77, 134, 144.
kurtuluş, 314, 354, 375.
kutsal kent, 275.
kutsal kitaplar, 73.
Kutsal Roma İmparatorluğu, 287, 289, 320, 341, 343, 385.
Kutsal Ruh, 381.
kutsal savaş, 285, 354.
kutsal yasa, 332, 333, 334.
kuvvetler ayrımı, 441 - 443, 452 - 453.
Kuzey Afrika, 309.
Kuzey Avrupa, 264, 266, 365.
Kuzey Fransa, 284.
küçük aristokratlar, 366.
küçük burjuvalar, 384, 426, 454.
küçük burjuva dünya görüşü, 374.
küçük çiftçiler (köylüler) 141, 143, 146, 148, 361, 372.
küçük sulama tarımı, 21, 35, 37, 41, 42, 43, 46, 57.
küçük toprak sahipleri, 427.
kültür, 33, 98, 133, 163, 164, 234, 252, 368.

kültür birikimi, 132, 179, 307, 322.
kültür birliği, 362.
kültürel canlanma, 323.
kültürel evrim, 6.
kültür farkları, 280.
Kültepe, 66.
kylon, 172.
Kynikler, 162, 170, 179, 229, 230.
Kynik düşünüş, 252.

Lagaş, 43, 87, 88, 89.
laissez faire, 431.
Lakonia, 137, 138.
lânetlenme, 311, 313, 331, 381.
latifundia, 238, 261, 262, 263.
Latin Birliği, 239.
Latince, 87, 280, 284, 286, 307, 324, 340, 347, 348, 362, 380, 454.
Latin dünyası, 259, 279, 289.
Latin düşünüşü, 259, 273 - 299, 349, 397.
Latinler, 235, 236.
Latin kentleri, 238.
Latin kültürü, 384.
Latin manastırları, 281.
Latin siyasal düşünüşü, 299 - 341.
layik açıklamalar, 153.
layik aristokratlar, 364, 367, 369, 382, 396.
layik egemenlik kuramları, 363.
layik erk, 275, 301, 320, 326, 346.
layik feodal hiyerarşi, 291, 296.
layik düşünüş, 320, 368, 369, 383, 389, 420, 428, 444.
layik kanıtlar, 135.
layik kültür, 420, 425.
layiklik, 378, 379, 397.
layik siyaset kuramı, 402.
Legalistler, 126.
liberal düşünüş, 430.
liberalizm, 379.
liberaller, 427.
liberal siyaset kuramı, 446.
liberal toplum, 138.
Libya, 24.
Lidya makamı, 189.
lise, 162, 209.
liyakat ilkesi, 88.
logos, 156, 230.
Lombartlar, 287, 295, 296.
lord, 264.
Lordlar Kamarası, 364, 366, 404, 416, 417.
lugal, 82.
Lut Gölü, 35.
Luthercilik, 374, 375, 397.
lüks mal üretimi, 358.
lüks tüketim, 49, 59, 66, 106, 123, 132, 139, 175, 195, 251, 253, 262, 280, 308, 353, 361, 371, 388, 456, 462.
Lykeion, 209.
Lyon, 330.
Lyon Konseyi, 330.

Macarca, 98.
madde - ruh tartışması, 158.
maddesel neden, 211.
mağara (kaya) resimleri, 13, 14, 30, 31, 32, 33.
Magicilik (Mecusilik) 113, 115.
Magiler, 113.
Magna Carta, 272, 367.
Magnesia, 245.
magnate, 261, 263.
mahalle (deme) örgütleri, 146, 147.
mahkemeler, 95, 263, 272, 284, 287, 298.
mahkemelerin kaldırılması, 150.
Makedonya, 207, 209, 238.
Makedonya İmparatorluğu, 62, 100, 150, 230.
Makyavelizm, 390, 391, 395.
malikâneler, 261, 262, 263, 265, 268, 269, 282, 353, 358, 359.
manastırcılık, 280.
manastırlar, 122, 271, 280, 370, 371.
mandarin sistemi, 128.
Manescilik (Manişeizm) 115, 309, 310, 349, 350.
Manisa, 245.
manor, 261, 262.
mantık, 209, 210, 226, 405, 429.
Marsilya, 286, 356.
matriarşi sorunu, 13, 21.
matematik, 159.

materyalist felsefe, 155, 157, 158, 228, 236.
materyalizm, 189, 252, 322, 381, 405, 406, 407, 408, 409, 419.
Maviler, 344, 345.
Mazdekçilik, 115.
meclis başkanlığı, 147.
meclisler, 138, 417.
medeni hukuk, 206.
Medici ailesi, 392.
Medler, 56, 65, 98, 99, 100, 112, 113, 115.
mekanik materyalizm, 407, 408, 409.
melekler, 331.
memurlar, 44, 49, 60, 62, 63, 68, 69, 96, 106, 107, 141, 143, 144, 329, 424.
memurluklar, 145, 204, 205, 236, 271, 287.
menecerler, 43.
Merimde, 67.
merkezi denetim, 68.
merkezi imparatorluk, 342, 367.
merkezi (iktidar) yönetim, 61, 62, 63, 65, 68, 91, 93, 102, 341.
merkezi otorite, 263, 267, 340, 366.
mertebelerin farklılığı, 319.
mertebelerin eşitliği, 319.
Mesih İsa, 306.
meslekler, 44, 80.
meşruti monarşi, 438, 452.
metafizik, 210.
metal araçlar, 42.
metoikos, 144, 151, 177, 193, 203, 208.
«*metron anthropos panton*» 165.
mezhep ayrılıkları, 280, 281, 340, 365.
mezhep ayrımı, 115, 396, 397.
mezhep kavgaları, 377.
mezolitik, 15.
Mezopotamya, 42, 50, 54, 55, 57, 58, 60, 61, 68, 78.
Mezopotamya düşünüşü, 75 - 80.
Mezopotamya siyasal düşünüşü, 82 - 91.
Mezopotamya toplumu, 60 - 67, 70, 78, 263.
Mezopotamya uygarlığı, 65, 70.
Mısır, 36, 52, 57, 58, 108, 216, 234, 279.
Mısır düşünüşü, 80 - 81.
Mısır İmparatorluğu, 99.
Mısır krallıkları, 67.
Mısırlılar, 55, 80.
Mısır mitolojisi, 80.
Mısır siyasal düşünüşü, 91 - 96.
Mısır toplumu, 64, 75, 81, 111, 112.
Mısır yazısı, 52.
mikrolitler, 15.
Milano, 291, 307, 309, 384.
militarist devlet, 202.
«milletler» 305.
Minos (toplumu) uygarlığı, 58, 70, 71, 131, 132.
mistisizm (gizemcilik) 121, 309.
misyonerler, 277, 279.
mitoloji, 10, 36, 75, 189.
mitolojik açıklamalar, 154.
mitolojik dünya görüşü, 154.
mitolojik düşünüş, 80, 134, 152, 153.
mitolojik kanıtlar, 135.
mitoslar, 67, 74, 75, 80, 153, 154, 165, 187, 193.
Mitracılık, 115.
Moğollar, 23, 59, 358.
Mohenjo - daro, 102.
monark (kral) karşısında eşitlik, 417.
monarşi, 60, 61, 81, 91, 100, 104, 178, 193, 194, 197, 198, 201, 203, 219, 220, 229, 235, 241, 250, 335, 385, 395, 400, 401, 403, 426, 452, 454.
monarşik örgütleniş, 272.
monarşinin layik kuramları, 395, 401.
monofizist kuram, 347.
Monte Cassino, 281, 330.
Mora Yarımadası, 137.
Mureybet, 18.
Museviler, 302.
Musevilik, 93, 407.
Musevi düşünüşü, 345.
muşkinu, 62.
mutezile, 280.
mutlakçılık, 242, 243.

mutlak monarşi, 92, 244, 361, 362-363, 364, 365, 366, 374, 383, 385, 387, 391, 392, 395, 397, 401, 403, 404, 420, 424, 425, 426, 426, 438, 447, 448, 451, 452, 453.
mutlak monarşik çıkarsamalar, 414.
mutlak monarşi kuramları, 362, 383, 397, 401, 404, 414, 416.
mutlak monarşinin aristokratik eleştirisi, 420 - 425.
mutlak özgürlük, 416.
mutluluk kavramı, 173, 174, 175, 185, 214, 217, 230, 253, 303, 331, 334, 335, 397, 431, 436, 444, 446.
«müjde» 275, 303, 305.
mülk birikimi, 201.
mülkiyet, 14, 19, 22, 51, 94, 217, 225, 245, 281, 314, 412, 414, 457, 458.
mülkiyete karşı oluş, 251, 252, 304, 373, 381.
mülkiyete saygı, 402.
mülkiyet hakkı, 270, 387, 403, 414, 415, 434, 439, 445.
mülkiyetin korunması, 437, 445, 446.
mülkiyeti kutsallaştırma, 445.
müneccimlik, 403.
müslümanlık, 397.
Mykene, 55, 71.
Mykene (toplumu) uygarlığı, 55, 56, 71, 131, 132, 133.
Mykene yazısı, 133.

Nakşi Rüstem Yazıtı, 113.
Napoli, 288, 289, 355, 384.
Napoli Üniversitesi, 330.
nasafet, 258.
Natufia, 18.
neden - sonuç ilişkisi, 31, 34, 72, 74, 79, 125, 211, 212, 352, 369, 408, 409, 418.
nedentanrıcılık, 455.
neolitik, 15, 18.
neolitik devrim, 19.
nesneler evreni, 182, 183, 184, 195, 197, 209.
Nicomedia, 341.
Nika Devrimi, 345.
Nil, 52, 53, 68, 80, 91, 93, 95.
nirvana, 122.
normark, 68.
nomina, 324.
nominalistler, 323, 324, 325.
nomos, 165, 167.
«*nomos basileos panton*», 165
Nordikler, 98.
Normanlar, 293.
Noyon, 375.
Nuerler, 29.
nüfus sorunları, 151, 224, 403.

oklokrasi, 241, 242.
okuryazarlık, 132, 133, 299.
olan - olması gereken ayrımı, 390.
oligarklar, 145, 221.
oligarşi, 195, 196, 197, 198, 219, 221, 222, 224, 241, 243, 393, 400.
oligarşik devrimler, 149, 150, 180.
oligarşik parti, 181, 186.
oligarşik sınıf meclisleri, 417.
oligarşik vatandaşlık anlayışı, 218.
Olimpiyatlar, 180.
Olympos, 165, 166.
On Buyruk, 301.
On İki Levha Yasası, 237.
On'lar Kurulu, 384.
ontoloji, 406.
onur duygusu, 452.
optimates, 337, 339, 345.
orak, 16.
Orange Hanedanı, 428.
oranlı eşitlik, 192, 206, 207, 219, 220, 221.
ordali, 91.
ordu, 65, 140, 150, 236, 238, 262, 285.
orduda ondalıklı rütbe sistemi, 65.
organizmacı toplum kuramı, 207, 217, 306, 328.
Orta Asya, 18, 106.
Orta Avrupa, 361.
ortaçağ, 136, 226.
ortaçağ ekonomisi, 352.
ortaçağ düşünüşü, 299, 308, 429.
ortaçağ kent devletleri, 339.

ortaçağ kültürü, 366.
ortaçağ siyasal düşünüşü, 299 - 351.
ortaçağ toplumu, 259 - 299, 306, 322, 339.
Ortadoğu, 65, 67, 71, 99, 105, 106, 112, 113, 115.
Ortadoğu uygarlıkları, 131, 132.
Orta İtalya, 245.
ortak çalışma, 17.
ortaklaşacı yaşam, 276.
ortak mülkiyet, 17, 176, 195, 200, 203, 217, 218, 381, 433.
ortak mülkiyetten yana düşünceler, 126.
ortak yarar, 249, 461.
ortak yararlanma, 225.
orta sınıflar, 62, 69, 101, 121, 142, 143, 153, 154, 158, 206, 224, 226, 263, 268, 379, 395.
ortataş çağı düşünüşü, 33 - 34.
ortataş çağı yaşamı, 15-17.
Orta Stoa, 229, 230, 233, 252.
orta yol, 121, 122, 123.
Ortodoks mezhebi, 280.
Osiris, 36.
Osmanlı İmparatorluğu, 341, 343, 392.
Osmanlılar, 346.
Osmanlı toplumu, 341.
ostrakismos, 147.
Ostrogotlar, 274.
Otuzlar Tiranlığı, 150, 180.
Oxford Üniversitesi, 298, 427.
oybirliği, 462.
oyçokluğu, 462.
ozanlar, 140, 161, 177, 227, 235.

ödenekli demokrasi, 149.
ölçülülük edremi, 192.
ölçülülük kavramı, 158.
ölüm cezaları, 142, 170, 189, 252, 254, 284, 375, 380, 414, 420, 445.
ölümlü tanrı (devlet) 413.
ölümsüzlük bağışlama, 92, 114, 118.
önderler, 82, 187, 245, 264, 424, 463.
önderlik 241.
önyargılı düşünüş, 449.
örf ve adetler, 450.
örgütsel güç, 275.
ötedünyacılık, 86, 114, 119, 233, 257, 304, 334, 335, 368.
öte dünyada eşitlik, 257.
öte dünya işleri, 68.
öte dünya kavramı, 35, 36, 37, 47, 92, 118, 303, 321, 324, 381.
özel çıkar, 441, 442.
özel mülkiyet, 10, 14, 60, 62, 175, 176, 189, 200, 217, 218, 225, 253, 258, 260, 402, 432, 434.
özgür irade, 311, 376.
özgür - köle ayrımı, 174, 196, 232, 256.
özgür (çiftçiler) köylüler, 342, 344.
«özgürler», 143, 151, 193, 196, 197, 273, 324, 325, 427.
özgürlüğe zorlama, 462.
özgürlüğün koşulları, 451.
özgürlük, 158, 166, 173, 174, 178, 196, 203, 214, 219, 223, 232, 250, 379, 426, 427, 434, 435, 437, 439, 445, 450.
özgürlük bağışlama, 237, 303, 358.
özgürlük bunalımı, 448.
özgürlük - disiplin dengesi, 203.
özgürlük durumu, 433, 435.
özgürlüklerin çiğnenmesi, 452.
özgürlüklerin korunması, 437, 440, 443, 459.
özgürlük (bayrağı) sloganı, 363, 365, 421, 426.
özgürlük sorunu, 417, 418, 448, 450.
özgürlük zorunluluktur, 418.
özgür ruhlar, 256.

pagan kültür, 309, 310, 322.
pagan yönetimler, 314.
pagan yönetici, 334.
Panteizm, 385.
papa-imparator çatışması, 276, 286 - 298, 308, 325, 341, 348.
papa-kral çatışması, 296-297.
papalar, 274, 275, 276, 278, 282, 286, 288, 320, 336, 340, 354, 369, 371.
papaların Avignon tutsaklığı, 297.
papaların seçimi, 290, 291.
papalığa karşı çıkış, 388.
papalığın bağımsızlaşması, 289.

papalık, 277, 279, 280, 282, 319, 338, 343, 364, 372, 379, 385, 420.
papalık devleti, 384, 388.
papalık vergisi, 337, 371.
papirüsler, 52, 69, 70, 76, 234.
para, 57, 62, 71, 139, 146, 189, 196, 233, 361, 364.
para düşkünlüğü, 176.
para ekonomisi, 45, 163, 164.
paralı dersler, 164, 169.
para oligarşisi, 344.
parasız dersler, 181.
Paris, 295, 296, 454, 455.
Paris Üniversitesi, 330, 375.
parlamentarizm 366, 426, 427, 446.
parlamenter monarşi, 438, 452.
parlamentolar, 272, 363 - 364, 366, 404, 405, 416, 419, 426, 444, 451.
parti çatışmaları, 148, 228.
parti ilşkisi, 258.
partiler, 144, 403.
parti önderleri, 147, 149.
paryalar, 104.
pater familias, 398.
patesi, 82.
pasif itaat, 373.
patriark, 279, 433.
patriarşi, 24, 108, 194, 200, 201.
patricia 236, 237, 238, 244, 245.
patrik, 279, 287, 318.
patrik-imparator ilişkisi, 341, 348.
patronus, 363.
pax Romana, 239, 251.
pazara dönük üretim, 141, 237, 261, 262.
pazar ekonomisi, 361.
Paulikanlar (Pauluscular) 345, 350.
Paulus'un siyasal düşünceleri, 305.
Pavitsolar 18.
paylaşma, 34.
Pazel, 298.
Pazel Konseyi, 298.
Peloponnessos Savaşları, 149, 150, 178.
Pepin'in bağışı, 288.
Perikles dönemi, 149, 151, 177.
perioikos, 138, 238.
Pers devleti, 150, 203.
Persepolis, 101.
Pers İmparatorluğu, 62, 64.
Persler, 56, 98, 99, 148.
Persler'in imparator kavramı, 348.
Pers Savaşları, 148.
petra, 278.
peygamber - kral çatışması, 109, 110.
peygamberler, 109, 110, 111, 305.
peygamber yönetici, 423.
physis, 167.
pirinç tarımı, 103, 104, 105.
piskoposlar, 274, 275, 277, 278, 279, 282, 287, 291, 307, 309, 321, 325, 371, 455.
piskoposların atanması, 293 396.
piskoposlar konseyi, 291.
piskoposlar mahkemesi, 298.
piskoposlukların satılması, 290, 328.
piyade (yaya) orduları, 64, 359.
Piza Kulesi, 227.
Platoncu düşünüş, 322, 347, 349.
Platonculuk, 233.
Plebler, 236, 237, 238, 244, 245.
pleb meclisi, 237.
polemarkhos, 147.
politikler, 396.
polis, 136, 215.
politeia, 182, 186.
politeia (yönetim biçimi) 219, 220, 221, 222.
Polonya, 455.
posta sistemi, 99.
potlaç 23.
pozitif yasalar, 258.
praetör, 245, 344.
Prag, 298.
Prag Üniversitesi, 298.
pratik bilgi birikimi, 47, 50.
pratik siyasal düşünüş, 93.
predestination, 376.
prelojik düşünüş, 29, 30.
profesyonel politika anlayışı, 183.
profesyonel savaşçılar, 266.
proles, 236.
proletarya, 236, 261, 273, 285, 286, 354.

pronoia, 342.
property, 444.
Protagoras mitosu, 165.
Protestan inançları, 273.
Protestan Kilisesi, 374.
Protestanlık, 298, 366, 369, 374, 378, 388, 396, 426.
Protestan soykırımı, 396, 421.
propaganda, 188, 221.
prosimian, 4.
Prusya, 366.
Prusya militarizmi, 360.
psikoloji, 213.
Ptoleme İmparatorluğu, 230.
Pun Savaşları, 240.
Püriten ahlâk, 375, 453.
Püritenler, 427.
Pythagorascılar, 158 - 162, 169, 176, 181, 185, 251.

Rabianum, 63.
rahip kral, 50, 51, 71, 102.
rahiplikler, 282.
Ramapithecus, 5, 27.
rant, 265, 268, 296.
rastlantı, 31.
rastlantı kavramı, 386.
rastlantısal düşünüş, 31.
Ravenna, 288.
realistler, 323, 324.
realist - nominalist tartışması, 322 - 323, 324.
reenkarnasyon, 118, 119, 160, 161.
Reform hareketi, 368, 369, 371.
reformlar, 143, 146, 147, 181, 456.
republic, 236.
res publica, 236.
Restorasyon, 405, 428.
Rodos, 230, 245.
Roma, 245, 275, 278, 279.
Roma anayasası, 243, 245.
Roma aydınları, 248, 251.
Roma barışı, 250.
Roma başpiskoposu, 278.
Roma cumhuriyeti, 248, 251, 393, 451.
Roma düşünüşü, 162, 229, 347.
Roma emperyalizmi, 233, 244, 250, 264.
Roma hukukçuları, 257 - 258.
Roma hukuku, 300, 326, 338.
Roma imparatoruna tapınma, 277.
Roma İmparatorluğu, 62, 87, 100, 102, 150, 230, 231, 232, 236, 237, 251, 254, 261, 262, 273, 276, 277, 279, 300, 306, 313, 320, 339.
Roma ikent devleti, 234, 240.
Roma kültürü, 299, 308, 318, 340, 341, 346.
Roma (orduları) lejyonları, 264, 265.
Roma'nın soylu aileleri, 290, 291.
Roma siyasal düşünüşü, 239 - 259.
Roma Stoası, 229, 231, 233, 244, 252, 326.
Roma (toplumu) uygarlığı, 136, 234 - 258, 259, 260, 263.
Rönesans, 131, 286, 288, 368, 369.
ruh - beden ayrımı, 184, 195, 312, 331, 378, 379, 402.
ruh kavramı, 161, 162, 213, 246.
ruhun ölümsüzlüğü inancı, 162, 170, 184, 185, 246, 322.
ruhgöçü, 118.
Ruh - ül - Kuds, 385.
Rumlar, 339.
Rusya, 449.

saban, 37, 42, 56, 58, 265.
saban tarımı, 66.
sabit pazar fiyatları, 62, 63.
sağduyu, 434.
sahte belge, 288, 289.
Saint (St.) 310.
Saksonya, 272, 380.
Saksonya kilisesi, 272.
Salamis Deniz Savaşı, 148.
Salamis Koyu, 148.
Sami dilleri, 107.
Samiler, 53, 54, 60, 61, 87, 89, 91, 107.
Samos, 158, 227.
sanatçılar, 14, 47.
sanatlar, 68, 70.
sanayi, 45, 153, 286, 357.
sanayiciler, 149, 356.
sanayiden sağlanan mülkiyet, 445.

sanayi devrimi, 357.
sanayi toplumu, 431.
sanayi sermayesi, 357.
sanayi üretimi, 352, 353, 356, 359, 368.
Sanskritçe, 120.
sansür, 188, 415.
sapma hareketleri, 280, 281, 283 284, 294, 309, 338, 348.
saraylar, 5, 67, 68, 70, 104, 121, 132.
saray okulu, 69, 125.
Sarı Irmak, 54, 106.
Sart, 99.
satraplık, 99, 100, 101.
savaş, 19, 21, 24, 51, 55, 61, 86, 102, 105, 117 118, 122, 125, 126, 137, 217, 261, 264, 411, 412, 415.
Savaşan Devletler dönemi, 108, 125, 126.
savaş arabaları, 117.
savaş araçları tekeli, 269.
savaşçı ilişkiler, 21, 24, 58, 59.
savaşçı topluluklar, 40, 61, 84, 102, 132, 133, 201.
savaşçılar aristokrasisi, 136.
«savaş durumu», 435, 436, 437, 441, 444.
savaş filosu, 148.
savaş koşulları, 414.
savaş nedeni, 458.
savaş teknolojisi 41, 50, 52 - 53, 54, 55, 56, 57, 61, 65, 99, 101 104, 136, 200, 265, 266, 267, 343, 353, 358-359, 392.
savaş ve barış yapma erki, 439.
savunma (korunma) sorunu, 9, 14, 21, 27, 30, 41, 48.
sayı mistisizmi, 159.
sayısal eşitlik, 192, 206, 207, 219 220, 221.
seçilme hakkı, 143, 145.
«seçilmiş aristokrasi» 462.
seçim, 141, 145, 147, 149, 171, 202, 245, 287, 328, 335, 344, 366.
seçim bölgeleri, 147.
seçkin halk (seçilmiş kavim) 111.
seçkinler, 128.
seçme hakkı, 143, 364.
Selanik, 207, 346.
Selevkos Krallığı, 75.
senato, 138, 237, 239, 243, 244, 245, 257, 328, 344, 348.
sentezci düşünüş, 26.
serbest düşün emekçileri, 164.
serf - köle farkı, 269.
serfler, 68, 69, 137, 237, 261, 266, 271, 353, 354.
serflerin işçileşmesi, 358.
serfler zümresi, 266, 268, 269, 271.
serfleştirme, 261, 262, 265.
serflik, 262, 341.
sermaye, 45, 260.
servetin yeniden dağıtılması, 403.
servetseverler, 161.
servet sınıfları, 204, 205, 236.
sevgi ahlâkı, 277, 303, 304.
sevilen yönetici, 392.
sezaropapizm, 343, 347.
sığınma - koruma ilişkisi, 263, 264, 267, 270, 271, 356.
sığıntılar, 236, 263.
sınıf ayrımı, 174.
sınıf çatışması, 142, 226, 238, 239.
sınıf dayanışması, 139.
sınıf içi eşitlik, 137.
sınıf kavgası, 143, 150, 173, 237, 344.
sınıflandırıcı düşünüş, 26, 27, 29.
sınıflar, 44. 48, 51, 268, 344.
sınıflar arası geçişkenlik, 57, 71, 187, 188.
sınıflı toplum, 187.
sınıfsal çıkar, 44, 79, 81, 195, 198, 219, 417.
sınıfsal çıkarla genel yararı uzlaştırma, 44.
sınıfsal farklılaşma, 26, 37, 39, 44, 110.
sınıfsal temsil, 396.
sınıf savaşı, 150.
sıradüzeni, 184, 213, 215, 230, 267, 319.
sıradüzenli dünya görüşü, 213, 215, 226.
Sicilya, 230, 237, 238, 293.
sihir, 12, 14, 30, 32, 73.

sihirciler, 43.
sihirci sanatçılar, 14, 24, 30.
sihir-din ayrımı, 73.
sihirsel düşünüş, 26, 27, 29, 30 - 32, 33, 34, 37, 73, 74.
sihirsel kültür, 32.
sihir yasağı, 97, 114.
sikke para, 57.
silahlı peygamberler, 391.
simgeci düşünüş, 27, 28.
simgeler, 27.
Sinop, 176.
sinyalleşme, 27.
sipahi sistemi, 343.
Sirius, 79.
Sisam, 157, 227.
sistemli düşünce, 26, 115.
siyasal ayrıcalıklar, 363, 364.
siyasal birimler, 359, 360, 361, 365, 366, 383.
siyasal birlik, 67, 68, 83, 105, 106, 124, 137, 221, 264, 366, 384, 395.
siyasal bütünleşme, 63, 136, 264, 265, 353, 359, 360 - 361, 362, 365.
siyasal devrim, 426.
«siyasal düşünüş», 37, 71, 72, 81 - 97, 112-129, 134, 135, 136, 140, 152, 226, 273, 339, 340, 363, 367.
siyasal düşünüşün bilimselleşmesi, 383, 390, 395.
siyasal düşünüşün layikleşmesi, 383, 390, 395.
siyasal egemenlik, 135, 164, 357.
siyasal erdem, 135, 177, 179, 217, 451.
siyasal erk, 445.
siyasal erkin devri, 436.
siyasal eşitlik, 139, 174, 427.
siyasal farklılaşma, 7, 22, 37, 45, 59, 72, 73, 109, 269, 273.
siyasal haklar, 248, 269, 271, 339, 363.
siyasal hakların devri, 438.
siyasal hayvan, 214, 217, 337.
siyasal iktidar, 364.
siyasal ilgi, 178, 179, 451.
siyasal güç, 356. 358, 363.
siyasal katılma, 148, 178, 179, 204, 248, 251, 253.
siyasal kurumlar, 143, 144, 204, 240, 449.
siyasal kültür, 240.
siyasal örgütleniş, 234.
siyasal sözleşme, 422, 423, 424, 436.
siyasal partiler, 344.
siyasal yapı, 39, 63.
siyaset bilimi, 200, 214, 240.
siyaset (politika) kuramı, 186, 200, 397, 425, 426, 448.
siyaset sanatı, 214, 234.
siyasetten (politikadan) soğuma, 155, 173, 227, 245, 248, 251.
siyasetten uzak durma, 251, 252, 253, 254, 255.
Slavlar, 342.
skolastik 163, 405, 428, 429.
sofistler, 157, 162, 163 - 169, 170, 177, 178, 186.
Sokratik diyaloglar, 181.
Solon anayasası, 146.
Solon reformları, 143, 144, 145, 146.
somut düşünüş, 26, 28, 29, 32.
sorumluluk, 178.
sophia, 163.
sorun çözücü düşünüş, 33.
sosyal darvincilik, 10, 11, 28.
sosyal (toplumsal) güvenlik, 49, 90, 268.
soyağacı (soy çizgisi) 153, 433.
soykırımı, 284, 396, 421.
soylular, 69, 90, 91, 106, 112, 113, 115, 117, 126, 171, 191, 245, 266, 335.
soyluların ayrıcalıkları, 92.
soyluların dünya görüşü, 348.
soylular kurulu, 134.
soylular yönetsin, 127.
soylular zümresi, 268.
soyluluk, 231.
soyluluk ölçütü, 178.
soyluluk savları, 176.
soylu olan - olmayan ayrımı, 232.
soyut düşünüş, 12, 26, 27, 29, 46, 115, 153, 209.
soyut (münezzeh) tanrı kavramı, 74.

sömürgecilik, 359.
sömürü, 65, 88, 268, 360, 371, 379, 456.
sözleşme, 62, 63.
sözleşme kuramı, 178, 228, 229, 270, 412 - 417, 423, 425.
sözleşmeye (bağlılık) sadakat, 258.
sözlü hukuk, 90.
sözlü yasalar, 146, 237, 338.
Sparta, 137.
Sparta anayasası, 243.
Sparta kent devleti, 137, 149, 150, 201, 243.
Spartaküs ayaklanması, 239.
«Spartalılar» 137, 138, 140.
Sparta siyasal düşünüşü, 140.
Sparta toplumu, 137 - 139.
spekülasyoncu düşünüş, 163, 216, 411, 430, 448.
Stageria, 207.
stato, 395.
statü farkı, 231.
Stoa, 162, 229.
Stoacılar, 162, 229 - 233, 245, 251.
Stoa felsefesi, 177, 246, 251, 258, 309, 212, 317.
Stoa poikile, 229.
strategos, 147.
Stuart Hanedanı, 366, 427.
subaylar, 150.
sudralar, 104.
su denetleme işleri, 42, 43, 44.
sulama, 18.
sultanlık, 438.
Suriye, 18, 57, 70, 286, 319, 355.
Suriyeliler, 305.
surlar, 71, 87.
Sus, 99.
Sümer, 42, 45, 46, 47, 50, 51, 52, 54, 61, 78.
Sümerce, 61, 87.
Sümerler, 43.
Sümer mitolojisi, 36.
Sümer toplumu, 60 - 61, 78, 80.
Sümer yasası, 91.
Sümer yazısı, 52.
Sümer uygarlığı, 67, 75.
sünnet, 305.
sürekli ordu, 61, 89, 100.
sürgün cezası 146, 147, 172, 176, 242, 251, 308, 328, 372, 385, 386.
sürgün politikası, 64.
sürü besleme, 358.
sürü (yaşamı) örgütlenişi, 8, 9, 10, 27.
«süvari devrimi», 65, 100.
süvariler, 65, 150, 236, 240.
süvari savaş teknolojisi, 65, 99.
süzeren, 269, 270, 271, 272, 275, 291.
süzeren - vasal ilişkileri, 273.
Syrakuza, 180, 181, 197, 198.

Şafak Kurulu, 204, 205.
Şang Hanedanı, 105, 123, 127.
şefler, 24, 36, 55, 59, 66, 69, 84, 138, 261, 263.
şerefseverler, 161, 195.
şeytan benzeri yönetici, 327.
şeytan kavramı, 115, 309, 311, 312, 374, 381, 397.
şeytanın krallığı, 312.
şölen, 23.
Şurupak, 85, 96.
şövalyeler, 236, 266, 285, 295, 353, 355, 356, 359.
şövalye örgütleri, 256, 361.
şövalyeler zümresi, 266.

Tabakalaşma, 53.
Tabiat Tarihi Müzesi, 16.
tabii hukuk, 233, 258.
tabletler, 43, 47, 62, 77.
tabu, 29, 32.
tabula rasa, 430.
tacirler, 45, 48 ,60, 62, 66, 71, 141, 149, 161, 171, 194, 268, 356, 360.
tacir toplum, 71.
takım avı, 11, 12, 13, 14, 27, 46.
takım (yaşamı) örgütlenişi, 9, 10, 11, 12, 28.
taklit, 7, 12, 27, 69.
takvim, 46, 79.
tampon (aracı) kurumlar, 451, 452.
tanrı benzeri yönetici, 327.
tanrı evi, 50.
tanrı kanıtlamaları, 322, 331.

tanrı kavramı, 35, 47, 184, 188, 211, 213, 247, 310, 317, 322, 331, 374, 407,
tanrı kral, 81, 82, 91, 92, 93, 105, 124.
tanrı - kul ilişkisi, 82, 96.
tanrılar, 36, 37, 47, 48, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 86, 117, 118, 127, 310.
tanrılara saygısızlık suçu, 170.
tanrılar birliği (panteon) 96, 97.
tanrılar kurultayı, 77, 86.
tanrının atadığı yönetici, 90, 91, 287, 301, 346, 432.
tanrının (krallığı) yönetimi, 303, 381.
tanrının lütfu, 311, 312, 313, 314, 328, 331, 370, 375.
tanrı önünde eşitlik, 252, 277.
tanrısal akıl, 156, 230, 231, 232, 233, 332.
tanrısal düzen, 374, 376, 429.
tanrısal yasalar, 334, 335, 402, 424.
tanrı sevgisi, 312.
tanrı soylu krallar, 135, 152.
tanrı soylu soylular, 134, 140, 153, 180.
tanrıtanımazlık, 209.
tanrı vekili (temsilcisi) papa, 288, 320, 326.
tanrı vekili (temsilcisi) yönetici, 68, 82 91, 92, 113, 124, 320, 326, 346.
tanrıya aracısız tapınma, 370, 371, 372, 373, 374, 375.
tanrıya sorumlu yönetici, 292, 301, 336, 378, 415, 420, 423, 424.
tanrıyla akit kesme, 423.
tanrı - yönetici benzetmesi, 374, 378.
tanrı - yönetici ilişkisi, 110, 422.
tao (doğru yol) 129.
taoistler, 128, 129.
taoizm, 129.
tapınaklar, 26, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 54 60, 67, 68, 69, 76, 78, 80 87, 100, 163, 233.
tapınak mülkleri, 51, 68.
tapınma kavramı, 37, 72, 73, 76.
tarımcı topluluklar, 36, 40, 119, 200, 201, 235.
tarımcı uygar toplum, 53, 72, 73.
tarımın etkisi, 458.
tarım köleliği, 262.
tarım tanrıları, 109.
tarımsal proletarya, 354.
tarımsal üretim, 35, 42, 105, 237, 352, 358.
tarım - sanayi farklılaşması, 45, 50.
tarla açma, 56.
tarihsel ilkel topluluklar, 23, 31.
taşkın ovaları, 68, 80.
Teb, 69, 70.
tefecilik, 217, 218, 251, 402, 403.
tekerlek, 42, 47, 65.
tekil av, 15.
tekilin bilgisi, 210.
tekin yönetimi, 198, 219, 222.
teknoloji, 16, 17, 81, 430.
tek sözleşme kuramları, 435.
tek tanrı, 72, 73, 74.
tektanrıcılık, 70. 72, 84, 93, 108, 111, 305, 318, 331, 407.
tektanrıcılığın evrenselleştirilmesi, 305.
teleoloji, 208, 212, 226.
teleolojik neden, 212.
Telepinus yasası, 66, 97.
temel haklar, 434.
Templarlar, 356.
temsil kavramı, 300, 379 461.
temsili demokrasi, 145, 461.
teoloji, 226, 229, 428.
teokrasi, 379.
teokratik cumhuriyet, 384.
teokratik diktatörlük, 375.
Teos, 164.
terör politikası, 64, 149, 180.
Thessalonike, 346.
ticaret, 21. 45, 48, 50, 52, 58. 66, 81, 142, 146, 153, 194, 203, 225, 235, 238, 261, 262, 263, 265, 286, 338, 355, 357, 368, 384.
«ticaret aristokrasisi» 342.
ticaret burjuvazisi, 357.
ticaret emperyalizmi, 260.
ticaret filosu, 148.
ticareti aşağı görme, 217, 218, 225, 226.

ticaret imparatorlukları, 361.
ticaret kolonileri, 66.
ticaret sermayesi, 357.
ticaretten sağlanan zenginlik, 445.
ticari etkileme, 101.
Tiers Etat, 364.
timokrasi, 195, 196, 197.
tinsel değerler, 368.
tinsel güç, 275, 292, 337.
tinsel yetke, 419.
tiran, 146, 208, 220, 242.
tirana karşı direnme 419 - 420.
tiranlık, 145, 146, 150, 158, 196, 197, 198, 219, 220, 221, 222, 224, 241, 243, 245, 327, 328, 393, 400, 403, 422.
tiranlık kuramı, 315, 327, 328, 334.
tiranların öldürülmesi kuramı, 325, 326, 327, 328, 335.
tiranı öldürme, 337.
Tolouse, 395.
Tolouse Üniversitesi, 395.
topçular, 359.
toplayıcılık, 8, 9, 10, 12, 13, 15, 16, 17, 19, 27.
toplumdan kaçış, 175.
toplumsal adalet, 118.
toplumsal adaletsizlik, 304.
toplumsal artı, 17, 22, 23, 24, 39, 40, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 58, 59, 62, 76. 81, 91, 93, 101, 104, 106, 137, 141, 265, 266.
toplumsal artı gizilgücü, 22, 23, 25, 39, 40, 42.
toplumsal bütünleşme, 44, 53.
toplumsal düzen, 352.
toplumsal eşitlik, 139.
toplumsal evrim, 4 - 7, 16, 17.
toplumsal farklılaşma, 8, 17, 21, 22, 24, 37, 39, 41, 43, 46, 50, 58, 103, 105, 235, 249.
toplumsal (sosyal) güvenlik, 308.
toplumsal kurumlar, 177, 447, 448.
toplumsallık eğilimi, 332. 337.
toplumsallık güdüsü, 249.
toplumsal mülkiyet, 22.
toplumsal sınıflar, 143, 164.
«toplumsal sözleşme» 436.
toplumsal yapı, 17, 20, 21 - 22, 25, 27, 40, 41, 43, 49, 51, 55, 56, 102, 129.
toplumsal yarar, 334, 346, 461, 462.
toplumsal yasalar, 166.
toplum sözleşmesi kuramı, 383, 403, 404, 412 - 417, 432, 436 - 438, 456, 457
toplum sözleşmesinin çiğnenmesi, 442.
toplumun iradesi. 446.
toplumun kuruluşu, 186, 393, 408.
toprağa bağlanma, 261, 264, 268.
toprağa yerleşme, 265.
Toprak Ana, 35.
toprak aristokrasisi, 344.
toprak kiralama, 260, 270.
toprak kiraları, 261.
toprakların birikimi, 140, 142.
toprakların bölüşülmesi, 137, 138, 195, 203, 346.
toprakların yeniden dağıtılması, 146, 150, 195, 203, 402.
toprak mülkiyeti, 445.
toprak sahipleri, 261, 262, 263.
Toroslar, 56.
totemci düşünüş, 23.
totemcilik, 14, 15, 21, 27, 33, 72.
totemler, 72, 73, 75, 92.
törensel anma, 104.
törensel gömüler, 13, 27, 35, 106.
Tötonlar, 356, 372.
Töton Şövalyeleri, 356.
Trakya, 157.
transit vergileri, 361.
Troya, 201.
tribün, 237.
tufan öyküsü, 83, 87, 89, 200.
tunç, 53, 55.
tunç araçlar, 54.
tunç çağı, 53, 54.
tunç savaş arabaları, 55, 56, 57, 65, 67, 103, 106, 132.
tunç silahlar, 53, 54, 132.
Turkana Gölü, 16.
tutkular, 173, 243.
tutkuların tutsaklığı, 173, 174, 317.

tutkusuz yaşam, 175.
tutuculuk, 373, 375.
tuz ticareti, 238.
tümdengelim, 74, 210, 212, 431.
tümdengelimci düşünüş, 72, 74, 152, 449.
tümelin bilgisi, 210.
tümevarım, 210, 212.
Türk, 374, 392.
Türkiye, 18.
Türk monarşisi, 392.

Ulaştırma, 136.
ulusal birlik, 365, 371, 384.
ulusal bütünleşme, 360 - 362, 383, 394.
ulusal hareket, 380.
ulusal devletler, 296, 297, 338, 360, 361, 362, 388, 392, 421, 425.
ulusal diller, 362.
ulusal meclisler, 395.
ulusal monarşiler, 363, 374.
uluslar (halklar) arası eşitsizlik, 225 - 226.
uluslararası savaş durumu, 441.
Upanishadcılık, 120, 121, 122.
Ur, 36, 89, 108, 123.
Ural - Altay dilleri, 66.
Urfa, 18.
Ur kral mezarları, 123.
Uruk, 83, 84.
Utuliteryanizm, 431.
Uygar haklar, 460.
uyarlanma, 15, 17.
uygarlaşma, 299, 322.
uygarlaşma ideolojisi, 109.
uygarlaşma tutkusu, 53, 58, 108.
uygarlığa tepki, 129, 172, 175, 349, 455, 456.
uygarlığın kaynağı, 42.
uygarlığın yarattığı eşitsizlikler, 457.
uygarlığın yayılması, 50 - 59, 101, 105.
uygarlık, 20, 36, 42, 53, 86, 131, 235, 411, 455.
uygar özgürlükler, 460.
uygar toplum, 16, 17, 22, 24, 25, 26, 37, 39, 50, 52, 53, 54, 59, 63, 67, 78, 98, 102, 105, 228, 260, 420, 432, 434, 435, 437, 438 - 440, 456, 457, 458.
uygar toplum durumu, 437, 441.
uygar toplumsal örgütlenme, 131, 132.
uyruk - köle farkı, 438.
uyum kavramı, 160.
Uzakdoğu, 105.
uzman avcılık, 13 - 16, 17, 27, 32, 33, 35.
uzman bilgin, 209.
uzmanlaşma, 10, 12, 14, 17, 20, 39, 50, 62.

ücretliler (gündelikçiler, işçiler) 62.
üçüncü tabaka, 396.
üçüncü toplumsal işbölümü, 45.
Üçyüzaltmışlar Meclisi, 205.
üç yüz kilelikler sınıfı, 143.
ümmet hakları, 425.
üreme sorunu, 8, 12, 13, 14, 19, 27, 30, 41.
üreten - tüketen farklılaşması, 273.
üretici güçler, 44, 46, 47, 48, 49, 95, 353, 363, 368, 425.
«üretim», 11, 14, 15, 16, 17, 18 - 19, 20, 31, 34, 39, 41, 42.
üretim araçları, 45, 51, 54, 104, 265, 357.
üretim araçlarında kamusal mülkiyet, 60.
üretim araçlarında özel mülkiyet, 51, 59, 60, 71.
üretim araçlarının sınıfsal denetimi, 59.
üretim biçimleri, 260, 352, 360, 368, 369.
üretim teknolojisi, 41, 50, 52, 53, 57, 58, 265, 266, 267, 343, 353, 355 - 359.
Ürdün, 18, 41.
üst (yukarı) sınıflar, 69, 91, 101, 110, 120, 128.
üstün yasa, 246.
üstyapı, 52, 233.

üstyapı - altyapı ilişkisi, 52, 87.
ütopyacı düşünüş, 233.
üzenginin bulunuşu ve etkileri, 65.
üzüm ve zeytin tarımı, 141.

vaad edilmiş ülke, 109, 110.
vaftiz, 292, 313, 314, 331.
vahiy, 332, 381.
vaisyalar, 104.
Valergeler, 32, 46.
vardu, 62.
varlıkbilim, 407.
varlık kavramı, 211.
varlıklar hiyerarşisi, 331, 362.
varna öğretisi, 104, 118, 119.
vasal, 269, 270, 271, 272.
vasal - süzeren ilişkisi, 272.
vatana ihanet, 420.
vatandaşlar, 137, 140, 143, 166, 171, 203, 236, 367, 461.
vatandaşlar sınıfı, 143, 151, 193, 206, 225, 236, 239.
vatandaşlık bağı, 227.
vatandaşlık erdemi, 219.
vatandaşlık hakları, 219, 220, 236 263, 325, 339, 367, 424, 440.
vatandaşlık hakkı, 139, 172.
vatandaşlık kavramı, 174, 203, 208, 216, 217, 339.
vatandaş - yabancı ayrımı, 174, 176.
Venedik 286, 346, 355, 384, 417, 454.
Venedik Büyük Konseyi, 417.
«Venüsler» 13, 14, 30, 31, 32.
vergi, 43, 88, 99, 100, 101, 129, 143, 149, 189, 261 270, 292, 295, 337, 346, 361, 364, 380, 402.
vergiden bağışıklık, 294, 296, 297.
vergi toplayıcıları, 64.
Verona, 284.
Verona Konseyi, 284.
Vietnam, 122.

Walduscular, 283.
Whig partisi, 427, 428.
Wittenberg 370, 371.
Wittenberg Kilisesi, 371.
Wittenberg Üniversitesi, 370.
Worms, 293, 372.
Worms Anlaşması, 293.
Wrington, 427.

Yabancılar, 172, 203, 218, 224, 339.
yabancılar hukuku, 207.
yabanıl tahıllar, 15, 16, 18.
yağmacılık, 21, 40, 48, 54, 57, 102, 119, 132, 201, 217, 239, 264, 265, 274, 275, 285, 293, 346, 354, 355.
yağma ekonomisi, 134.
yağmanın kurumlaştırılması, 275.
Yahudiler, 64, 110, 112, 229, 305, 312, 397.
Yahudi düşmanlığı, 284, 379.
Yakındoğu, 15, 18, 54, 108.
yalın yaşam, 175, 195, 227, 230, 251, 252, 253, 276, 280, 281, 283, 330, 453, 454, 456.
yansız yönetim, 94.
yapılmış mallar, 262, 355.
yapımevi üretimi, 356, 357.
yapımevleri (imalâthaneler) 47.
yaradılış, 3.
yaradılış mitosları, 80.
yararlı yalan, 187.
yargıçlar, 62, 90, 328, 438.
yargıçlık, 225.
yargı erki, 62, 287, 415, 434, 438, 439, 442, 452.
yargı günü, 303.
yargılama hakkı, 270, 437, 438.
yargı organı, 141, 223, 270, 443.
yargının (bağımsızlığı) özerkliği, 443, 444.
yarı kast toplumu, 137, 138, 187, 188.
Yasa Bekçileri Kurulu, 204, 205.
yasa derlemeleri (kodlar) 60, 62, 67, 81, 89, 90, 92, 97, 341.
yasa egemenliği, 223.
yasa gücünde kararnameler, 257, 441.
yasa koyucular, 139, 143, 201, 202.
yasalar, 44, 91, 92, 129, 135, 166, 177, 178, 201, 205, 231, 236, 362, 399, 440, 449.
«yasalar her şeyin kralıdır», 165.
yasaların çiğnenmesi, 221, 250.
yasaların kaynağı, 300, 334, 339, 393, 424, 439, 447, 458.

yasaların ruhu, 448 - 450.
yasaların yorumu, 257, 258.
yasalı demokrasi, 196, 197, 198.
yasalı yönetimler, 219.
yasallık kavramı, 51, 77, 82, 84, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 115, 124.
yasallık mitosu, 115.
yasal yönetim, 146.
yasama erki, 223, 237, 336, 339, 354, 415, 438, 458.
yasama meclisleri, 364.
yasama organı, 204, 437.
yasa önünde eşitlik, 178, 257, 258.
yasa sapıklıkları, 334.
yasaya bağlı yönetim 177, 178, 191, 195, 223, 247, 273, 334, 348, 424, 435, 452.
yasaya bağlı olmayan yönetim, 197, 249, 443.
yasaya uyma, 178.
yasasız demokrasi, 196, 197, 198, 241.
yasasız yönetimler, 219.
yasa yönetimi, 223.
yaşama küsüş, 172.
yaşam biçimi, 6, 13, 20, 40, 98, 449.
yaşam hakkı, 436, 439.
yaşamı yadsıma, 349.
yaşamın amacı, 409.
yaşam ideali, 175.
yaşam savaşı, 11.
yaşlılar (kurulu) meclisi, 63, 138, 243.
yaşlılar yönetsin, 202.
yay, 9, 16, 33.
yazgı kavramı, 34, 37, 73, 74, 77, 79, 80, 86, 115, 228, 230, 232, 256, 306, 311, 317, 331, 386, 390.
yazgı tabletleri, 77, 79.
yazı, 46, 47, 51, 57, 70.
yazıcılar, 106, 133.
yazılı belgeler, 39, 43, 81, 82.
yazılı yasalar, 176, 200, 223, 246, 338.
yazının bulunuşu, 46, 47.
yazısız yasalar, 135, 176, 200, 223.
Yeni Babil İmparatorluğu, 111.
yeniçağ, 136, 298, 345.
yeniçağ cumhuriyetleri, 451.
yeniçağ düşünüşü, 351, 352, 369, 395.
yeniçağ kent devletleri, 387, 451.
yeniçağ siyasal düşünüşü, 369 - 463.
Yeni dünya, 19, 42, 46.
Yeni Hitit krallıkları, 67.
Yeni Platonculuk, 309.
Yeni Stoa, 229, 230, 233.
yenitaş çağı düşünüşü, 33 - 38.
yenitaş çağı toplulukları, 72, 81, 102, 235.
yenitaş çağı yaşamı, 15, 17 - 25.
yer bağı, 22, 139.
yer devleti, 257, 311, 312, 313, 314, 315, 316.
yerel devletler, 108.
yerel özerklik, 100, 107.
yerel yöneticiler, 107.
yerel tanrılar, 80, 96.
yerel yönetimler, 451.
yerleşik toplum, 20, 40, 134.
yerleşme, 12, 19, 22, 59, 104, 108, 137, 275, 299, 302.
yerleşme ideolojisi, 109.
yerleşmiş yabancılar, 144.
Yeruşalim, 254.
Yeşiller, 344, 345.
yetkin devlet, 335.
yetkinlik kavramı, 185, 188, 211, 310, 317, 331.
«yığınlar» 249, 420.
yiğitlik erdemi, 192.
yoğun tarım, 238.
yoksul köylüler, 142, 143, 151.
yoksullar, 142, 143, 144, 145, 151, 173, 196, 216, 220, 224, 225, 263, 275, 276, 285, 303, 308, 349, 382, 440, 458.
yoksulluk, 158, 189, 200, 217, 223, 304, 403.
yoksulluğu ülküleştirme, 281, 283, 284, 330, 356.
yoksullukta eşitlik, 276.
yoksul yaşam, 104.
«yoksunluk felsefesi», 174.
yoktan var etme, 81, 310, 317.

yöneten - yönetilen ayrımı, 183, 241, 249
yöneten - yönetilen farklılaşması, 10, 14, 37, 137, 249, 269, 273, 333.
yöneten - yönetilen ilişkisi, 78, 82, 84, 96, 98, 119, 215, 224, 422, 440.
yönetici kadro, 24, 44, 51, 106, 187. 200.
yöneticiler, 73, 79, 81, 106, 128, 171, 219.
yönetici sınıf, 24, 55, 99, 100, 358.
yönetici - tanrı benzetmesi, 73, 420.
yöneticiye başkaldırma, 98.
yönetilenlerin hakları, 273.
yönetilenlerin rızası, 414.
yönetilen sınıflar, 43, 128.
yönetim aygıtının kuruluşu, 55.
yönetim biçimleri, 186, 193, 218, 249, 255, 335, 391, 399, 400, 403, 416, 449, 450, 452.
yönetim bilimi, 194.
yönetime (hükümete) boyun eğme, 305, 306, 321, 334, 365, 374, 377, 378, 379, 388, 396, 414, 415, 416, 420, yönetim erki, 287. 423, 424.
yönetime katılma, 157, 169.
yönetimlerin dolaşımı kuramı, 194 - 197, 220 - 222, 240, 241 - 242, 249, 393.
yönetimlerin sınıflandırılması, 198, 219. 222, 249, 395.
yönetim organı, 205.
yönetim sanatı, 171, 193, 194.
yönetme hakkı, 135, 203 241, 270.
yönetme hakkının devri, 436.
Yuda krallığı, 64, 111, 112.
yukarı (paleolitik) eskitaş çağı, 33.
yukarı (üst) sınıflar, 91, 173, 175, 221, 226, 232, 236, 245, 254.
Yunanca, 80, 307, 340, 347, 406.
Yunanistan, 55, 56, 57, 238.
Yunanlılar, 101, 114, 240.
Yunan Yarımadası, 71, 136, 154, 158, 162.
yüksek memurluklar, 145, 146, 205, 221, 237, 244, 288, 299.
yüksek primatlar, 5, 6, 10, 27.
yürütme erki, 63, 141, 144, 145, 223. 415, 438, 439, 441, 442, 443, 452.
yürütme organı, 443.
yüz elli kilelikler sınıfı, 143.

zanaatçılar, 45, 46, 48, 50, 51, 59, 66, 68, 69, 95, 106, 132, 141, 171, 187, 225, 268, 353, 357, 360, 361.
zanaatçıların işçileşmesi, 356.
zanaatlar, 45, 46, 47, 56, 68, 70, 81, 132, 146, 166, 201, 203, 262, 263, 353.
zanaatları aşağı görme, 216, 217, 225.
zayıflar, 166.
Zelotes ayaklanması, 346.
zenginler, 143, 144, 145, 149, 151, 196, 216, 217, 224, 236, 237, 263, 414, 458, 462.
zenginlik, 158, 189, 195, 200, 223, 230, 403.
zengin - yoksul ayrımı, 221, 232.
zeytin, üzüm üretimi, 238.
zırhlı piyade, 101.
zıtlıklar, 31.
zifaf sayısı, 195, 197.
zigguratlar, 43.
zora başvurma, 360, 372, 373, 391, 422, 424, 445.
zor (yolu) araçları, 40, 43, 44, 49, 51, 66, 76, 84, 94, 115, 142, 235, 326, 327, 348, 391, 398, 444.
zorba, 146, 197.
zorbalık, 87.
zorbalık yönetimi, 150, 189, 220, 233.
zorba yönetim, 334, 376, 377, 402, 415, 443, 444.
Zoroasterci düşünüş, 115.
Zoroastercilik, 112, 113 - 116, 349.
zorunluluk, 418.
zümre hakları, 425.
zümreler, 266, 268, 396, 425.
zümre - sınıf farkı, 268.
Zwiglici düşünür, 397.

Acem Mektupları (Montesquieu'nun) 447.
Açık Toplum ve Düşmanları (Popper'ın) 183.
Aeneas (Vergilius'un) 235.
Ahlâk (Aristoteles'in) 214, 216, 219.
Alman Ulusunun Soylularına Bir Başvuru (Luther'in) 371.
Almanya'da Köylü Savaşı (Engels'in) 372, 373, 380, 381, 382.
Ancient Society (Morgan'ın) 21.
Ansiklopedi, 454, 455.
Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar (der. Kranz) 155.
Atinalılar'ın Devleti (Aristoteles'in) 216.

Babilonya Tarihi (Berosios'un) 75.
Babil Yaradılış Destanı, 76.
Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiz Yazılar (der. Tunçay) 179.
Batı Felsefesi Tarihi (Russell'ın) 154, 331, 440, 444.
Beden Üstüne (Hobbes'un) 406.
Before Philosophy (Frankfort vd.) 30, 79.
Behemoth (Hobbes'un) 406.
Bilimler ve Sanatlar Üzerine Konuşma (Rousseau'nun) 455, 456.
Bir Hıristiyanın Özgürlüğü (Luther'in) 371.
Bizans Siyasal Düşünüşü (Seidler'in) 341, 347.
Büyü Bilim ve Din (Malinowski'nin), 32, 73.
Büyük Bilgi (Konfüçyüscülerin) 127.

«Cenaze Töreni Söylevi» (Perikles'in) 178.

De Cive (Hobbes'un) 406.
De Civitate Dei (St. Augustinus'un) 310.
De Clemantia (Seneca'nın) 252.

Confessiones (St. Augustinus'un) 310.
De Corpore (Hobbes'un) 406.
De Corpore Politico (Hobbes'un) 406.
Çağdaş Siyaset Felsefecileri (der. de Crespigy ve Minogue) 183.

Dadistan-ı Dinik, 114.
Dev ya da Din ve Dünya Devletinin Dokusu Biçimi Erki (Hobbes'un) 405, 410, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418.
Devlet (Cicero'nun) 245, 247, 248, 250.
Devlet (Platon'un) 181, 182, 183, 186-193, 200, 201, 206.
Devlet Adamı (Platon'un) 182, 186, 194-198, 201.
Devlet Adamının Kitabı (Salisburyli John'un) 326.
Devlet Adamının Altı Kitabı (Bodin'in) 396, 397, 398, 399, 402.
Digenis Akritas (destanı) 348.
Doğu'nun Prehistoryası (Childe'ın) 42.

Early Man (Hawkes'ın) 33.
Eflatun'un Devlet Görüşü (Karasan'ın) 182.
Ege ve Yunan Tarihi (Mansel'in) 141.
Ejderha (Hobbes'un) 405.
«Ekonomi Politik» (Rousseau'nun) 455.
«Elindeki Çekici İle Thomas Münzer» (Münzer'in) 382.
Emil (Rousseau'nun) 445.
Enki ve Ninmah (mitosu) 80.
Enuma Eliş (destanı) 76, 78, 79.
Epistolai (Platon'un) 182.
«Eski Ahit» *(Tevrat)* 108, 301, 302, 305.
L'esprit des Lois (Montesquieu'nun) 447.
Ethika (Aristoteles'in 214.
Evrenin Yapısı (Lucretius'un) 228.

Formation of the State (Krader'ın) 59.
Felsefenin Verdiği Avuntu (Boethius'un) 349.

Gal Savaşları (Sezar'ın) 264.
«Gerçek» (Antiphon'un) 166, 167.
Germania (Tacitus'un) 264.
Gılgamış Destanı, 76, 83-87, 89.
«Gılgamış ve Agga» 83.
Gizli Tarih (Prokopios'un) 348, 349.
Görevler (Cicero'nun) 245, 248.
The Golden Bough (Frazer'ın) 32.
Great Books of Western World (Encyclopaedia Britannica'nın) 217.

Herodot Tarihi (Herodotos'un) 24, 113, 115, 178.
Hıristiyan Dininin Öğretisi (Calvin'in) 375, 377, 379.
Hıristiyan Olmayanlara Karşı Tezler (St. Thomas'ın) 330, 331.
Historiai (Polybios'un) 240.
A History of Political Tohught - Middle Ages (Ullmann'ın) 300.
De Homino (Hobbes'un) 406.
Hoşgörü Üzerine Mektup (Locke'un) 428.
Human Nature (Hobbes'un) 406.
Hükümdar (Machiavelli'nin) 385.

Ideology and Utopia (Mannheim'ın) 164.
İlkellerde Din Büyü Sanat Efsane (Örnek'in) 31.
İlyada (Homeros'un) 133, 134, 135.
İmparator Claudius'un Kabaklaşması (Seneca'nın) 252.
İncil, 275, 276, 278, 279, 280, 301, 302, 303, 305, 320, 327, 372, 373, 379, 380.
İnsanın Ataları (L. S. B. Leakey'in) 32.
İnsanın Doğası (Hobbes'un) 406.
İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı (Rousseau'nun) 455, 457, 458, 459.
İnsan Üstüne (Hobbes'un) 406.
İnsan Zihni Üzerine Deneme (Locke'un) 428. 429.
İran Mektupları (Montesquieu'nun) 447.
İşler ve Günler (Hesiodos'un) 177.
İtiraflar (St. Augustinus'un) 310.
İtiraflar (Rousseau'nun) 455.
Kanunların Ruhu Üzerine (Montesquieu'nun) 447, 450.
Kent Üstüne (Hobbes'un) 406, 407
Kısa Dünya Tarihi (Wells'in) 25, 304.
Kilisenin Babil Tutsaklığı (Luther'in) 371.
Kitabı Mukaddes (Tevrat ve *İncil)* 3, 73, 76, 78, 108, 110, 284, 301, 302, 307, 310, 318, 327, 370, 376, 377, 381, 420, 422, 423, 428.
Konuşmalar (Machiavelli'nin) 385.
Krallığın ve Papalığın İlkeleri (Parisli John'un) 336.
Köylü Savaşları (Zimmermann'ın) 382.
Kurallar Kitabı (Büyük Gregorius'un) 321.
Kuran, 73, 78, 87.

De Legibus (Cicero'nun) 245.
«Leo Strauss: Siyaset Felsefesinin Yeniden Canlanışı» (E. F. Miller'ın) 183.
Leviathan (Hobbes'un) 405, 406.
«Luka'ya Göre İncil» 303.
Lucius'a Mektuplar (Seneca'nın) 252, 253, 256.
Lykurgos (Plutarkhos'un) 139.
Mahabharata (destanı) 103.
«Magna Carta», 367.
Malestroit'nın Paranın ve Her Şeyin Pahalılaşması Üzerine Paradoksal Düşüncelerine Yanıt (Bodin'in) 395
«Matta'ya Göre İncil» 278, 305.
Mektuplar (Platon'un) 182.
Le Mentalité Primitive (Levy-Bruhl'un) 29.
Mukaddime (İbn Haldun'un) 6, 40.
The Myth of the State (Cassirer'ın) 30.

Naturales Questinae (Seneca'nın) 252.
The Neolithic of the Near East (Mellaart'ın) 18, 41.
Nikomakhos'a Ethik (Aristoteles'in) 214.
Nomoi (Platon'un) 182, 199-207.
Nuer Symbolism (Evans-Pritchard'ın) 28.

Odysseia (Homeros'un) 83.
De Officiis (Cicero'nun) 245.
Organon (Aristoteles'in) 210.
Origins (R. Leakey ve R. Lewin'in) 4, 11
De Otio (Seneca'nın) 252.
The Outline of History (Wells'in) 25.

Ölünün Kitabı, 94.
Özgürlük Zorunluluk ve Tarih Üstüne (Hobbes'un) 406.
Özgür Monarşilerin Gerçek Yasası (I. James'ın) 419-420.

Pers Mektupları (Montesquieu'nun) 447.
Le Pensée Sauvage (Levi-Strauss'un) 29.
Platon, Hayatı Eserleri Sokratik Diyaloglar (Eralp'in) 181.
Policraticus (Salisburyli John'un) 325, 326, 327, 328, 329.
Politeia (Platon'un) 186 - 193.
Politika, (Aristoteles'in), 216, 219, 297.
De Potesta Regia et Papali (Parisli John'un) 336.
Prens (Machiavelli'nin) 384, 385, 386, 388, 389, 391, 392, 393, 394.
Il Principe (Machiavelli'nin) 385.
«Paulus'un Ephesoslulara Mektubu», 306, 370.
«Paulus'un İbranilere Mektubu» 327, 370.
«Paulus'un Romalılara Mektubu» 301, 305, 306, 370.

Ramayana (destanı) 103.
De Regime Principum (St. Thomas'ın) 330, 331, 333, 334.
De Republica (Cicero'nun) 245, 248.
«Resullerin İşleri» 276, 305.
Rhetorik (Aristoteles'in) 219.
«Rig Veda» 103.
Romalılar (Barrow'un) 234.
Romalıların Büyüklüğü ve Düşüşü Üzerine Düşünceler (Montesquieu'nun) 447.
Roma Tarihinin Ana Hatları (Atlan'ın) 234.

«Sargon'un Kronikleri» 88, 89.
Siyasal Düşünceler Tarihi (Sabine'ın) 248, 391, 395, 420, 449.
Siyasal Düzen Üstüne (Hobbes'un) 406.
«Siyasal Kurumlar» (Aristoteles'in) 216.
Les Six Livres de la République (Bodin'in) 396.
Social and Economic History of Hellenistic World (Rostovtzeff'in) 150.
Social and Political Thought in Byzantium (der. Barker) 347.
Sosyal Psikoloji. (Crech ve Crutchfield'in) 285.
Söylevler (Machiavelli'nin) 385, 388, 389, 391, 392, 393.
Sparta (Michel'in) 139.
The State (Oppenheimer'ın) 40.
Stone Age Economics (Sahlins'in) 17.
Studies in Ancient Greek Society (Thomson'un) 32.
Summa Contra Centiles (St. Thomas'ın) 330.
Summa Theologia (St. Thomas'ın), 330.
«Sümer Kralları Listesi» 24, 82, 83, 89.

Tanrı Devleti (St. Augustinus'un) 310, 312, 313, 316, 317.

Tarihler (Polybios'un) 240, 241.
Tarihte Neler Oldu (Childe'ın) 19.
Tevrat, 87, 108, 109, 110, 112, 302, 304.
«Tekvin» 76, 78, 310.
Theogonia (Hesiodos'un) 177.
Thukydides Tarihi (Thukydides'in) 149, 178, 405, 406.
Tiranlara Karşı Direnme (Brutus'un) 420-425.
Titus Livius'ın İlk On Kitabı Üzerine Söylevler (Machiavelli'nin) 385, 388, 389, 391, 393.
Toplu Dinbilim (St. Thomas'ın) 330, 331, 332, 335.
Toplum Sözleşmesi (Rousseau'nun) 455, 457, 459, 460, 461, 462.

Upanishadlar, 120, 121.
«Urukagina (Reformları) Yasaları» 87, 88.
Utopia (More'un) 345.

«Uygar Yönetim Üstüne İkinci İnceleme» (Locke'un) 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 443, 444, 445, 446.
Uygar Yönetim Üzerine İnceleme (Locke'un) 428, 433.
Vedalar, 120.
Vindiciae Contra Tyrannos (Brutus'un) 420-425.

A World History (NcNeill'in) 20, 60, 74.

Yakın Şark (Günaltay'ın), 78.
Yasalar (Cicero'nun) 245, 246, 247.
Yasalar (Platon'un) 181, 182, 186, 194, 198-207.
Yasaların Ruhu (Montesquieu'nun) 447, 448.
Yedili Görüşme (Bodin'in) 397.
Yeni Güneş (Rousseau'nun) 455.
«Yuhanna'ya Göre İncil» 278, 301.

«Zariyat» (suresi) 78.
Zor Üzerine Düşünceler (Sorel'in) 391.

Fiyatı:530 TL

Sevinç Matbaası, Ankara - 1982